

مركز الأهرام للإنتاج الفني والإعلام

التسامح السياسي

المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر



د. هويدا عدلي

أطروحات جامعية



اهداءات ٢٠٠٢

مركز دراسات حقوق الإنسان
القاهرة

التصاميم الميناسي
المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

مركز القاهرة

لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة المهود والإعلانات المالية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية، ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة

الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧

مجلس الشعب - القاهرة

تليفون ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)

فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)

E. mail: cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثمانى (تونس)
أسمى خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبد الهادي (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

منسق البرنامج

مجددي النعيم

المستشار الأكاديمي

محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أطروحات جامعية لحقوق الإنسان (٢)

التسامح السياسي

المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

هويدا عدلي

التمساح السياسي
المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

هويدا عدلي

©حقوق الطبع محفوظة ٢٠٠٠
الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون : ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢) - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
ال عنوان البريدي: ص. ب ١١٧ (مجلس الشعب) - القاهرة

E.mail: cihrs@idsc.gov.eg

غلاف: أيمن حسين- مركز القاهرة
إخراج فني: هشام السيد- مركز القاهرة
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٠١/١٥٢٨
التقديم الدولي :
تاريخ إصدار رقم الإيداع ٢٠٠٠/١٢/٢٥

كلمات مفتاحية

التمساح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر.- القاهرة: مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠.
٣٥٢ ص؛ ٢٤ سم
مجتمع مدني؛ دراسات إمبريقية؛ علم نفس سياسي؛ فكر غربي؛ فكر عربي؛ الفكر
إسلامي معاصر؛ حروب دولية؛ حداثة نفسية؛ عهد ليبرالي؛ حرية رأي؛ امرأة دين؛
أقليات؛ ثورة يوليو.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

إهداء

إلى زهرتي العمر الجميلتين: أمجد وأكرم

وإلى كل طفل على أرض مصر

أملك في مستقبل أكثر تسامحاً

مَقَرَّة

يلحظ المتتبع لكتابات حديد من المفكرين والمثقفين المهتمين بالثقافة المصرية على وجه الخصوص وبالفكر العربي على وجه العموم في العقدين الأخيرين أن هناك مساحة من التساؤل تصبغ كتاباتهم مرجعها تشخيصهم للواقع الراهن للثقافة المصرية والعربية والذي يشوبه قدر كبير من الاستقطاب الفكري والسياسي فيما بين صفوف النخبة. كما يسوده مناخا سياسيا وفكريا يسيطر عليه التعصب ونفي الآخر على الصعيد العام. ويغض النظر عن اختلاف هؤلاء المفكرين في توصيف هذه الظاهرة، هل هي أزمة حوار، أم مناخ استقطابي، أم غياب الديمقراطية ... فإين هناك اتفاقا على أن المجتمع المصري يواجه أزمة ثقافية مزمنة على كفة الأصعدة الاجتماعية والسياسية، ويرى بعض المفكرين أنه لا مجال للخلاص إلا بتحقيق الحرية على الصعيد الفكري ومايفترضه ذلك من إفساح المجال للتعددية الفكرية والإيديولوجية والإقرار بالحق في الاختلاف، وأن هذا هو الشرط الأساسي لقيام وعي ذاتي حديث، كما هو القاصدة التي لاغنى عنها لكفالة ممارسة ديمقراطية سليمة^(١).

وفي نفس الوقت شهدت السنوات الأخيرة شيوعا لمصطلح المجتمع المدني على الصعيدين الأكاديمي والسياسي تجلي في المناقشات التي احتدمت بين المفكرين والمثقفين العرب حول هذا الموضوع. فمنهم من حارض مفهوم المجتمع المدني تماما، انطلاقا من أن هناك حاجة أكثر إلحاحا وهي تقوية الدولة العربية، ومنهم من اقترح شروطا بديلة تجعل المفهوم يصلح للتطبيق على السياق العربي، ومنهم من نادى بتوسيع المفهوم ليشمل جماعات لا تدخل ضمن المجتمع المدني بالمفهوم الأوروبي، ومنهم من فضل الاحتفاظ به في صياغته الكلاسيكية^(٢). وعلى الرغم من احتدام الجدل حول هذا الموضوع وحجم الاتفاق على تحديد واحد للمفهوم، فقد عقد حديد من رجال الفكر والسياسة أمالا كبيرة على أن يلعب هذا المجتمع المدني دورا أساسيا في إحداث التحول الديمقراطي على مستوى النظام السياسي المصري من ناحية، وأن يكون أحد مؤسسات التثنية التي تعمل على غرس القيم الديمقراطية وتعميق الممارسات الديمقراطية فيما بين منظماته المختلفة ودخلها من ناحية أخرى.

مشكلة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى البحث عن مدى توفر أحد مقومات المجتمع المدني في مصر وبالتحديد المقوم الثقافي أو القيمي والمتمثل في التسامح السياسي والحق في الاختلاف على خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني.

يستند تحديد المشكلة البحثية إلى فرضية فحواها أن هناك ثلاثة مقومات للمجتمع المدني على المستوى النظري؛ التعددية التنظيمية أي وجود أحزاب سياسية وجمعيات ومصالح وجمعيات ومنظمات غير حكومية. والمقوم الثاني تتمتع هذه المنظمات بدرجة من الاستقلالية عن الدولة، وبالتالي يقدر من الحرية في إدارة شئونها. أما المقوم الثالث وهو محل الاهتمام هنا - سيادة نمط من التفاعلات فيما بين منظمات المجتمع المدني ودخلها. يقوم على أساس التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف^(١).

قد تم اختيار النخبة السياسية للمجتمع المدني لعدة أسباب؛ أولها أن المجتمع المدني في مصر مازال مجتمعاً نخبياً، ثانيها الدور المؤثر والفعال لهذه النخبة باعتبارها حاملة للعقيدة الديمقراطية وفقاً لمعديد من الدراسات النظرية ونظراً لما تشغله من موقع مركزي في شبكة الاتصالات بالمجتمع، وبالتالي قدرتها على نشر الأعراف الديمقراطية ومنها التسامح السياسي، وثالثها أن الإنتاج الفكري لهذه النخبة يعد أحد روافد التأثير على الرأي العام، وبالتالي إحداث تغيير إيجابي أو سلبي في ثقافة المجتمع، وفي ذات الوقت فإن هذا الإنتاج الفكري يعكس بدرجة أو أخرى نمط القيم السائد في المجتمع.

وقد وقع الاختيار على فترة للدراسة ٨٢ - ١٩٩٦ استناداً لعدة مبررات^(٢):

- ١- تمثل هذه الفترة بداية ثلثية أكثر استقراراً للتعددية السياسية في مصر .
 - ٢- تهلور عديد من التيارات السياسية ووضوح توجهاتها خاصة التيارين الناصري والإسلامي، بل وتخرطها في ساحة ممارسة النشاط الحزبي والسياسي.
 - ٣- حدوث انتماشة في المجتمع المدني على مستوى التعددية التنظيمية من حيث ظهور أحزاب جديدة وعديد من الجمعيات الثقافية والأهلية الطوعية .
 - ٤- لتمام هذه الفترة - خاصة من بداية التسعينات على وجه التحديد - بظهور قضايا خلافية أطرافها الأساسية منظمات المجتمع المدني، أي بمعنى آخر أنها فترة تميزت بوجود حوار على مستوى المجتمع المدني .
 - ٥- تصاعد درجة التوتر السياسي الداخلي في المجتمع خاصة فيما بين التيارات السياسية المختلفة مما يعد مناخاً مواتياً لدراسة التسامح السياسي .
- لم نكتف الدراسة بالتركيز على هذه الفترة، بل سعت إلى استكشاف العمق التاريخي للظاهرة محل الدراسة من خلال اختيار فترة ليبرالية أصبق تاريخياً وهي ٢٣-١٩٣٠ تشترك في بعض السمات مع الفترة الحديثة السابق الإشارة إليها. مثل بزوغ مجتمع مدني نشيط وحيوة سياسية ثرية، وكذلك ظهور قضايا خلافية حظيت باهتمام بعض منظمات المجتمع المدني في ذلك الوقت.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من عدة اعتبارات بعضها نظري ومنهجي والأخر عملي. علي صعيد الاعتبارات النظرية والمنهجية، تسعى هذه الدراسة إلى سد فجوة في الدراسات المعنية بالمجتمع المدني في مصر، والتي ركزت في غالبيتها علي مقومي التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة من خلال الاهتمام بدراسة الأحزاب السياسية وجماعات المصالح والجمعيات الأهلية - مياكلها وممارستها، وكذلك تحليل ديناميات التفاعل بين هذه المنظمات والدولة وتقييم مدي استقلاليتها في إدارة شؤونها وممارسة نشاطها. وذلك في الوقت الذي لم يحظ التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف بمثل هذا الاهتمام رغم ما يتمتع به من أهمية باعتباره مؤشرا علي احترام حريات الرأي والاعتقاد والتعبير ليس فيما يتعلق بعلاقة المجتمع المدني بالدولة فحسب، ولكن فيما بين أطراف المجتمع المدني ومنظّماته. وغني عن البيان مدي ارتباط هذا المقوم بقضية محورية في حياتنا السياسية والثقافية وهي قضية الديمقراطية والتعددية السياسية والفكرية.

يتحدد الاعتبار الثاني في ضرورة التركيز علي أحد أبعاد الثقافة السياسية وهو التسامح السياسي / التعصب السياسي، والذي لم تقرد له دراسة مستقلة باللغة العربية حتى الآن . فمعظم الدراسات المعنية بالثقافة السياسية المصرية إما تجاهلت هذا البعد أو مرت عليه بصورة عابرة دون تعمق.

أما الاعتبار الثالث فيدور حول السعي لدراسة ظاهرة، رغم الوفرة الكثيفة للدراسات السياسية المعنية بها في الأدبيات الغربية سواء كانت نظرية أو إمبريقية، إلا أنها لم تحظ باهتمام يذكر في الدراسات السياسية باللغة العربية.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه الدراسة تستمد أهميتها العملية من اعتبارين، الأول الضرورة العملية للتسامح السياسي والحق في الاختلاف. ففي إطار مجتمع حائل بالتعددية بكافة أشكالها وكذلك بالصراعات السياسية والفكرية، يصبح التسامح السياسي ضرورة وطنية إن لم تكن حيائية كي يظل المجتمع قائما ومتوازنا. وتزداد هذه الأهمية العملية في الظرف المصري علي وجه الخصوص نظرا لما يعتريه في السنوات الأخيرة من ظواهر غياب التسامح وسيادة التعصب و في الآخر. فالحاجة للتسامح في تزايد وذلك لإرساء المجتمع المدني كمجتمع تعديي يضمنن الحريات الأساسية. أما الأهمية الثانية فهي السعي لاكتشاف ديناميات التفاعل داخل المجتمع المدني ذاته، وبالتالي الخروج من إطار إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، والتي تجعلنا نرهن - في كثير من الأحوال - دفع التحول الديمقراطي في مصر بتخفيف الدولة من قبضتها علي المجتمع المدني، وبالتالي نظل أسري معادلة ثنائية جامدة، إذا ما تحقق أحد طرفيها، من الضروري أن يتحقق الثاني، متجاهلين أن هناك عوامل أخرى قد تعوق التحول الديمقراطي كامنة في المجتمع والثقافة بالأساس.

تساؤلات الدراسة:

تسعي الدراسة للإجابة علي التساؤلات الآتية:-

- ١- ما موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة الخطاب السياسي للنخبة في تاريخنا المعاصر وبالتحديد في الحقبة الليبرالية ١٩٢٣-١٩٣٠ ؟

٢- ما موقع قيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف علي خريطة الخطاب السياسي للنخبة في الفترة ١٩٨٢ - ١٩٩٦ ؟

٣- من خلال المقارنة بين هاتين الفترتين اللبراليين، ما هي أبرز جوانب الاتفاق والاختلاف، وكيف تطورت قيمة التسامح السياسي ؟ وفي أي اتجاه ؟

٤- ما هي أهم محددات قيمة التسامح السياسي من واقع تحليل مضمون خطاب النخبة في كلتا الفترتين، والي أي مدى تتفق أو تختلف مع ما توصلت إليه الدراسات السابقة وما طرحته من نظريات وأطر تفسيرية ؟

الافتراضات التفسيرية المستخدمة في الدراسة :

نظرا لتعدد جوانب وأبعاد الظاهرة محل الدراسة، فقد تم الاستعانة بأربعة افتراضات رئيسية:-

١- الافتراض التاريخي: وذلك بهدف التعرف علي العمق التاريخي للظاهرة ومتابعة تغيراتها وتقلباتها المختلفة وذلك لمعرفة العوامل التي تصوغها في صورة معينة، وبالتالي عدم الاكتفاء برصد سماتها في الوقت الراهن مما من شأنه أن يعزلها عن جذورها التاريخية. وأيضا لمعرفة أين يقع التسامح علي خريطة ثقافتنا فيما بين الفترتين ١٩٢٣-١٩٣٠، و ١٩٨٢-١٩٩٦.

٢- القرب الثقافي السياسي: ينطلق هذا القرب في تحليله لظاهرة التسامح / التعصب السياسي من أن هناك علاقة ارتباطية إيجابية بين نمط الثقافة السياسية السائد ودرجة التسامح السياسي . فإذا اتسم النمط السائد بالتأكيد علي التماثل والمجاعة أو ما يطلق عليه الثقافة الدافعة للمجاعة السياسية culture of political conformity، فمن المتوقع أن تصود قيمة التعصب السياسي والمكس صحيح.

٣- القرب علم النفس السياسي: يهتم هذا القرب بالبحث عن العلاقة بين أنماط معينة من الشخصية مثل الشخصية السلطوية والدوجماتية من ناحية، و بروز اتجاهات التعصب السياسي من ناحية أخرى .

٤- القرب النخبية السياسية: ينطلق هذا القرب من افتراض مفاده أن النخبة السياسية أكثر التزاما بالأعراف الديمقراطية علي وجه العموم والتسامح السياسي علي وجه الخصوص نظرا لما تتمتع به من سمات تميزها عن الجماهير^(١).

وكد استقادت الدراسة من الافتراضات الثلاثة الأخيرة في تحديدها للمفاهيم النظرية والتعريفات الإجرائية وتصميم الأداة المستخدمة في الدراسة وكذلك في تفسير النتائج.

الأداة المستخدمة في الدراسة:

اعتمدت الدراسة علي استخدام أسلوب تحليل المضمون باعتباره أحد الأساليب البحثية التي تتيح دراسة مادة الاتصال دراسة علمية مقننة، وتمكن من الخروج باستدلالات محددة من المادة موضع التحليل تكشف عن مقاصد القائم بالاتصال من بث رسالته. وذلك بطريقة موضوعية

ومن ناحية أخرى فإن استخدام أسلوب تحليل المضمون يمكن من الكشف عن المحتوى الظاهر والكامن للاتصال معا. قد سعت الباحثة إلى الاستفادة من أسلوب تحليل الخطاب بصورة جزئية في تطوير أداة الدراسة وذلك بإيلاء أهمية أكبر للكيف مقارنة بالكم، بل وتوظيف الكم لخدمة الكيف ولذلك لم تهتم بالاستغراق في العدد والإحصاء للمؤشرات المتكررة. ومن ناحية ثانية اهتمت بالمحتوي الكامن للنص ومدى اتساقه للداخلي. وأخيرا سعت في التعبير إلى وضع الخطاب في السياق الاجتماعي والسياسي الذي ظهر فيه^(١).

مجتمع الدراسة:

عينة الخطاب موضع التحليل:

سعت الباحثة إلى تحليل خطاب عينة مختارة عديدا من نخب بعض منظمات المجتمع المدني. استنادا لمحك أساسي، وهو أن تكون قد شاركت في الجدل حول القضايا محور التحليل من خلال خطاب معلن على نطاق واسع. وقد اهتمت الباحثة اهتماما أساسيا بعينة الأحزاب السياسية واعتبرتها من أهم منظمات المجتمع المدني التي يتعين دراسة خطابها في إطار هذا البحث، وذلك مرده أن محور التركيز في هذه الدراسة هو التماصح السياسي مع الآخر المختلف. ومن ناحية ثانية فإن الأحزاب السياسية من أكثر الفاعلين قدرة على إلغاء للرأي العام في المجتمع المصري وذلك بحكم ما تملكه من صحف، كما أنها إحدى مؤسسات التنشئة السياسية الأساسية. ومن ناحية ثالثة فإن عدم إمكانية وصول هذه الأحزاب للسلطة يجعلها في النهاية أقرب لجماعات المصالح منها للأحزاب السياسية، وبالتالي للصق بالمجتمع المدني من للنظام السياسي. كما اهتمت الباحثة بتوسيع مجال العينة ليشمل بجانب الأحزاب السياسية منظمات المجتمع المدني الأخرى التي كان لها مواقف معلنة على نطاق واسع حول القضايا محور التحليل سواء كانت أطرافا مباشرة أو أطرافا غير مباشرة. بالإضافة لذلك تم إدخال كل من صفحتي الرأي وصفحة الحوار القومي بجريدة الأهرام في إطار عينة الخطاب موضع التحليل، وذلك على اعتبار أن هذه الصفحات الثلاث أحد المنابر الهامة التي يعبر فيها عديد من رجال الفكر والثقافة والمهنيين عن آرائهم والذي ينتمي أغلبهم إلى منظمة من منظمات المجتمع المدني أو أكثر.

وهكذا راعت الباحثة أن يتوار ثلاثة معايير في هذه العينة، الأول معيار الانتماء التنظيمي أي الانتماء لإحدى منظمات المجتمع المدني، والثاني الانتماء السياسي لأحد التيارات السياسية الرئيسية القائمة (وضح هذا المعيار بجلاء في عينة الأحزاب السياسية)، والثالث أن تكون طس من الاهتمام بالقضايا محور للتحليل.

أهم التعريفات الإجرائية المستخدمة في الدراسة:

التماصح السياسي: الاستعداد لتقبل جماعات أو أفكار يعارضها المرء والإقرار لها لأصحابها بحقوقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية^(٢).

وقد اجتهدت الباحثة في اقتراح مؤشرات تدل على الشق الأول في التعريف، واعتمدت على الدراسات الإمبريقية الأجنبية المتوفرة في وضع مؤشرات الشق الثاني من التعريف.

فيما يتعلق بمؤشرات الشق الأول فإنها تتحدد في :

- تجلب تكفير الآخر المختلف واستنكار ذلك.
- العزوف عن التشهير بالآخر المختلف.
- تجنب إصدار أحكام مطلقة واتخاذ مواقف حدية.
- مراجعة الذات.

أما مؤشرات الشق الثاني فتتحدد في :

- كفاءة حريات التعبير والاعتقاد والتفكير للآخر المختلف.
- حق الآخر المختلف في التنظيم والتجمع.
- حق الآخر المختلف في التدريس في الجامعات والمدارس العامة.
- حق المختلف في تقلد المناصب العامة.
- التعفف عن استعلاء السلطة والمجتمع علي المختلف.

النخبة السياسية للمجتمع المدني: تصد الدراسة بالنخبة السياسية للمجتمع المدني النخبة السياسية غير الحاكمة والتي تمارس التخصيص السلطوي للقيم في منظمات المجتمع المدني، التي تنتمي إليها، وذلك من خلال سيطرتها على بعض مصادر القوة والموارد السياسية مثل الثروة (جماعات رجال الأعمال)، أو العضوية (النقابات العمالية)، أو أصوات الهيئة النخبية (الأحزاب السياسية) أو حق مراقبة ممارسة المهنة (بعض النقابات المهنية)، أو القدرة على ممارسة التأثير والإقناع (رجال الصحافة والأعلام) أو الخبرة الفنية والعلمية والثقافية (أساتذة الجامعات والجمعيات العلمية....). وعلى هذا فالمقصود بنخبة المجتمع المدني نخب الأحزاب السياسية وجماعات المصالح والجمعيات الأهلية وغيرها من منظمات المجتمع المدني. ومن ناحية أخرى فقد اعتبرت الدراسة هذه النخبة نخبة سياسية غير حاكمة نظرا لما تلعبه من دور في التأثير على صنع السياسة من ناحية، وتشكيل الرأي العام من ناحية أخرى. أي نظرا لدورها في صياغة التطور السياسي للمجتمع. هذا فضلا عما سبق الإشارة إليه من ممارستها للتخصيص السلطوي للقيم.

صعوبات الدراسة:

كان من أبرز الصعوبات التي واجهت الباحثة، عدم توافر بعض المصادر الأولية للمعلومات وبالتحديد في الفترة ٢٣- ١٩٣٠. فلم تعثر الباحثة على جريدة السياسة اليومية لسان حال حزب الأحرار الدستوريين في ذلك الوقت في كل من دار الكتب والوثائق القومية وفي معظم المكتبات الموجودة بالقاهرة مثل المجلس الأعلى للصحافة، والجامعة الأمريكية، والسيداج، والأهرام، ودار الهلال.

تقسيم الدراسة:

• مقدمة

• **الفصل الأول:** يتناول الإطار النظري للدراسة وأهم المفاهيم والإقترابات المستخدمة في الدراسة. يتعرض كل من المبحث الأول والثاني إلى مفهوم المجتمع المدني من حيث النشأة والتعريف والإشكاليات والمقومات وذلك مع إيلاء أهمية أكبر للمقومات الثقافية للمجتمع المدني والتي تتمثل بالأساس في التسامح السياسي. أما المبحث الثالث فإنه يهتم بالإقترابات العامة التي صادت الدراسات الأميركية المعنية بالتسامح السياسي، وكذلك مفهوم التسامح السياسي ومحدداته الاجتماعية والسياسية والنفسية. يعني المبحث الرابع بالإقترابات المفسرة للتعصب السياسي وهي القتراب الثقافة السياسية والقتراب علم النفس السياسي والقتراب النخبية السياسية.

• **الفصل الثاني:** يطرح هذا الفصل مدخلا تاريخيا لدراسة التسامح السياسي في كل من الثقافة الغربية والعربية، من خلال التعرض للنشأة التاريخية للتسامح والرؤى المفسرة لذلك، والأسس الفكرية والفلسفية للتسامح وذلك في المبحث الأول. أما المبحث الثاني فيناقش إشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح السياسي في كل من الثقافتين الغربية والعربية. كما يتعرض لتقييم مفهوم التسامح السياسي من حيث مدي صلاحيته للتطور مع المتغيرات الحديثة. يتناول المبحث الثالث موقع التسامح السياسي على خريطة الثقافة السياسية المصرية، وذلك من خلال تتبع مفهوم التسامح السياسي والحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية والعربية والمصرية على مستوي الحركة السياسية والفكر السياسي الإسلامي. ومن ناحية أخرى يسمي هذا المبحث إلى طرح منظور تاريخي متكامل الأبعاد لتناول موضوع التسامح السياسي.

• **الفصل الثالث:** يسعى لاكتشاف قيمة التسامح السياسي على خريطة خطاب النخبة السياسية في عهد التحول الليبرالي الأول ١٩٢٣ - ١٩٣٠ وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول قضيتين أساسيتين في ذلك الوقت هما قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب في الشعر الجاهلي". وذلك في إطار عرض لحالة المجتمع المدني في ذلك الوقت والمناخ السياسي والفكري السائد والذي افروز القضيتين، كما كان له دوره في صياغة الخطاب الذي دار حولهما.

• **الفصل الرابع:** اهتم هذا الفصل باكتشاف موقع قيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف على خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني في الفترة من ١٩٨٢ - ١٩٩٦. وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول أربع قضايا تمس قيما أساسية في المجتمع المصري وهي قضية الدين وحرية الفكر (قضية نصر حامد أبو زيد) وقضية المرأة (المؤتمر الدولي الرابع للمرأة المنعقد في بكين) والقضية القبطية في مصر (مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط)، وأخيرا قضية التقييم الموضوعي للتاريخ الوطني (قضية تقييم ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢). وذلك في إطار بانوراما توضح حالة المجتمع المدني في مصر في هذه الفترة من حيث مدي توافر مقوماته وتقييمه من حيث نقاط القوة والضعف. كما يتم التعرض لأهم سمات المناخ السياسي والفكري السائد في هذه الفترة.

• **الخاتمة:** تشمل ما تم التوصل إليه من نتائج، وتجب عن تساؤلات الدراسة. كما تحاول تقييم مدي ملائمة الإطار النظري في التفسير.

الهوامش

- ١- انظر نماذج لبعض هذه الكتابات:
 - شرابي، هشام، الثق الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠
 - حنلي، حسن، "الجنود التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في مركز دراسات الوحدة العربية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤
 - عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة: مكتبة مدبولي بدون تاريخ.
 - وجيه، حسن، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤
 - البشري، طارق، الأوضاع الثقافية للحوار القومي، في الملفي، كمال، (محرر) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير، المجلد الثاني، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤ .
 - عبد الفتاح، سيف، "حوار النخبة المطلقة حول العنف والإرهاب، مراجعة نقدية"، مرجع سابق، المجلد الأول
 - عبد المجيد، وحيد، الأزمة المصرية، مخاطر الانقسام الإسلامي العلماني، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣
- 2- Al-Sayyid, M., "The Concept of Civil Society and The Arab World", in Brynen, R., et al., Liberalization & Democratization in the Arab World. Theoretical Perspectives, vol I, London: Lynne Rienner Publishers, 1995, p.134-135
- 3- Al - Sayyid , M. , "A Civil Society in Egypt" , in Norton , A. , (ed .) , Civil Society in the Middle East , New York : E.J. Brill , 1995 , P. 271
- ٤- كانت فترة الدراسة في خطة البحث المقدمة للتسجيل في عام ١٩٩٤ من ١٩٨٢-١٩٩٣. وقد قامت الباحثة بعد الإطار الزمني للدراسة إلى عام ١٩٩٦ نظراً لبروز قضايا جديدة تستحق الدراسة، ولأيضا لتحقيق أكبر قدر من ملاحقة التطورات الحديثة.
- ٥- تمت مناقشة الأطروحات الرئيسية والفرعية في الأبحاث المذكورة وما يرتبط بها من تفسيرات بصورة مفصلة ونقدية في الفصل الأول من هذه الدراسة.
- ٦- راجع وجيه، حسن، أزمة الخليج وثمة الحوار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: دار سماد الصباح، ١٩٩٢، ص ٥٤-٥٧
- ٧- استخلصت الباحثة هذا التعريف الإجمالي من عدة تعريفات لمفهوم التسامح السياسي، راجع :
 - Horson, L., & Hofstetter, R., Tolerance, Consensus and Democratic Creed : A Contextual Exploration, The Journal of Politics, vol.37, no.4, 1975, p. 1013
 - Shanir, M., Political Intolerance among Masses & Elites in Israel: A Reevaluation of Elitist Theory of Democracy, The Journal of Politics, vol.53, no.4, 1991, p.1019
 - Sullivan, J., et al., An Alternative Conceptualization of Political Tolerance : Illusory Increases 1950s-1970s, American Political Science Review, vol.73, no.3, 1979, p.781

الفصل الأول
الإطار النظري للدراسة
(المفاهيم والاقتراعات)

يضع هذا الفصل أسس الإطار النظري للدراسة، وذلك استنادا إلى مراجعة الأدبيات النظرية والامبريقية التي تناولت موضوع الدراسة بكافة تفرعاته مراجعة نقدية. ويحدد الإطار النظري المفاهيم والتعريفات النظرية والإجرائية المستخدمة في الدراسة وما بينها من علاقات مفترضة. كما يطرح الاقتربات التفسيرية المستخدمة في التحليل والتفسير.

ينقسم الفصل إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: المجتمع المدني؛ النشأة - المفهوم - الإشكاليات.

المبحث الثاني: المقومات الثقافية للمجتمع المدني: الروح المدنية - التسامح السياسي.

المبحث الثالث: التسامح السياسي في الدراسات الامبريقية: الاتجاهات العامة التي سادت دراسات التسامح السياسي - مفهوم التسامح السياسي - محددات التسامح السياسي.

المبحث الرابع: الاقتربات المفسرة للتعبص السياسي: اقتراب الثقافة السياسية - اقتراب علم النفس السياسي - اقتراب النخبة السياسية.

البحث الأول

المجتمع المدني

النشأة - المفهوم - الإشكاليات

أولاً- المجتمع المدني : النشأة والتطور

لا تنشأ المفاهيم في مجال العلوم الاجتماعية من فراغ، فهي إما أن تكون نتاج واقع اجتماعي ما، أو محاولة لتجاوز واقع اجتماعي معين. ولم يشذ مفهوم المجتمع المدني عن هذا الإطار. وقد اختلفت دلالاته عند النشأة في القرن الثامن عشر عن دلالاته في العقود الأخيرة من هذا القرن بدرجة أو بأخرى، مما دفع بعض الباحثين إلى التمييز بين عهدين؛ العهد الكلاسيكي للمفهوم والعهد المعاصر^(١).

ومن ناحية أخرى فإن المفهوم في صيغته المعاصرة لم يظهر في حديد من مناسق العالم المختلفة لنفس الأسباب، بل هناك وجوه للاختلاف، وذلك مع الإقرار بوجود قواسم مشتركة يمكن استخلاصها.

المجتمع المدني في الثقافة الأوروبية

العصر الكلاسيكي للمفهوم:

كان أول ظهور لمفهوم المجتمع المدني في إطار مدرسة الحقوق الطبيعية أو نظرية العقد الاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أهتم أنصار نظرية العقد الاجتماعي بالتمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي الذي سبق للدولة وفقاً لتصورهم. وقد كان جون لوك من أكثر أعلام هذه المدرسة اهتماماً بهذا المفهوم، وقصد به وصف ذلك المجتمع الذي دخله الأفراد طواعية لضمان حقوقهم المتساوية التي تمتعوا بها في ظل القانون الطبيعي، بيد أن غياب السلطة للقادرة على الضبط في المجتمع الطبيعي كان يهدد ممارستهم لهذه الحقوق، لذلك انتفق هؤلاء الأفراد على تكوين المجتمع المدني ضماناً لهذه الحقوق، ومن ثم تخلوا عن حقهم في إدارة شئونهم العامة لسلطة جديدة قامت برضايتهم والتزمت بصيانة حقوقهم الأساسية في الحياة والحرية والملك، كما التزم أعضاء ذلك المجتمع المدني بطاعة تلك السلطة طالما التزمت بعناصر الاتفاق، أما إذا خرجت عليه فإنها تفقد أسس طاعتهم لها ويصبح من حقهم أن يثوروا عليها ويستبدلونها بسلطة أخرى^(١). وقد كان وراء ذلك الإسهام الفكري واقع اجتماعي معين تستر في جنباته صراعات سياسية واجتماعية واقتصادية، صراع بين النظام الإقطاعي المتداعي والبرجوازية الصاعدة، صراع بين أنصار نظرية الحق الإلهي للملوك في مجال السياسة والحكم وبين أنصار محاولات تأسيس نظم سياسية تقوم على أسس إنسانية عقلانية رشيدة. ففكرة أن المجتمع وليد عقد معين بين الأفراد تعني أن كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية أنظمة إنسانية من صنع الإنسان، ومن ثم فإن المجتمع ليس نتاجاً لتنظيم إلهي أو لنظام فرضته الطبيعة^(٢).

مثل إسهام هيجل المحطة الثانية في تطور مفهوم المجتمع المدني إذ انطلق من منظور مختلف، فلم يهتم مثل مدرسة الحقوق الطبيعية بالتمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي، ولكنه اهتم بالتمييز بين المجتمع المدني والدولة، فالدولة حالة إيجابية تتناقص مع حالة سلبية ويقصد بها المجتمع المدني. ويتم هذا المجتمع المدني بأنه مجتمع تسيطر عليه الصراعات والفساد المادي والأخلاقي، فهو مشابه لحالة الطبيعة^(٣). ويعتمد المجتمع المدني على الدولة في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التي لا يستطيع أدائها من دون التنظيمات التي تضعها الدولة. ووسيلة الدولة في توجيه أفراد المجتمع نحو الغايات الأخلاقية هي العمل من خلال القوانين والاتحادات المهنية، من خلال الطبقات والمجموعات المحلية التي بدورها يتحول المواطنون إلى مجرد تجمع يفقد أي هوية. وتجدر الإشارة إلى أن هيجل كان متأثراً بظروف ألمانيا في بداية القرن الثامن عشر قبل أن تتحقق وحدتها وعلى اقتناع أنه لا أمل في تحقيق التقدم والخروج من أزمتها إلا بظهور الدولة الواحدة القوية^(٤). أما ماركس فقد انطلق من صياغة هيجل لمشكلة المجتمع المدني والذي حدها هذا الأخير في أنها حرب الكل ضد الكل من أجل تحقيق المصالح المتعارضة. وإن كان تحديده للمجتمع المدني مختلفاً، فالمجتمع المدني يشمل كل العلاقات المادية للأفراد في مرحلة معينة من تطور قسوي الانتاج، ويضم النشاط الاقتصادي في المجتمع بكافة أشكاله. كما أنه يمثل البنية التحتية التي تشكل البنية الفوقية بكل ما تشمله من نظم حكم وثقافة....^(٥)

المجتمع المدني في دلالته المعاصرة :

على الرغم أن التباور الأساسي للمفهوم في دلالته المعاصرة لم يحدث إلا في العقود الأخيرة من هذا القرن، غير أن إرثه تعود إلى إسهام جرامشي عقب الحرب العالمية الأولى، إذ عرّف المجتمع المدني بأنه المجال الذي تسمى الدولة إلى فرض هيمنتها على المجتمع^(٧)، وذلك من خلال تشكيل الاتحادات المهنية والنقابات العمالية والأحزاب السياسية بل والمؤسسات الدينية والاجتماعية التي تسمى لصيغ كل المجتمع برويتها للعالم. ومن ناحية أخرى فإن هذه الهيمنة تبدأ في الانهيار عندما تنجح الطبقات الخاضعة في تطوير مؤسسات المجتمع المدني الخاصة بها وتوجهها تحت قيادة مثقفها العضويين أي بلورة هيمنتها المضادة^(٨). فقد أدرك جرامشي أن الهجوم الثوري المباشر على الدولة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية لن ينجح، وأن الميبل الوحيد لتقويض الدولة للامسالية هو المجتمع المدني^(٩). فالمجتمع المدني لدى جرامشي لا ينتمي للبيئة التحتية بل ينتمي للبيئة الفوقية^(١٠). وبذلك وضع جرامشي نسوة الدلالة المعاصرة للمفهوم والتي حددت المجتمع المدني بأنه كل ما يتوسط القضاء بين الفرد والدولة من تنظيمات مختلفة تقوم على أساس المبادرة الخاصة.

في نهاية هذا العرض يثور تساؤل: أي واقع اجتماعي لفرز المفهوم في دلالته المعاصرة أو بصياغة أخرى لماذا ظهر المفهوم في العقدين الأخيرين بالذات؟

لقد عاد مفهوم المجتمع المدني إلى الظهور من جديد مع بدايات الموجة الثالثة للديمقراطية وفقا لمصطلح صموئيل هانتجتون والتي شهدت انهيار عدد من النظم السلطوية والشمولية، وبغض النظر عن كيفية هذا الانهيار، فقد حل مكان هذه السلطويات أنظمة تقوم على التعددية الحزبية والانتخابات الحرة. انطلقت هذه الموجة من جنوب أوروبا في منتصف السبعينات (البرتغال ١٩٧٤ - اليونان ١٩٧٤ - إسبانيا ١٩٧٩) ثم انتقلت إلى أمريكا اللاتينية في أواخر السبعينات (اكادور ١٩٧٩ - بيرو ١٩٧٩.....)، ثم جنوب آسيا (تركيا ١٩٨٣ - الفلبين ١٩٨٦...)، وأخيرا شرق أوروبا في أواخر الثمانينات، ناهيك عن بعض البلدان الأفريقية في أواخر الثمانينات^(١١). إن أهم ما يميز هذه الموجة أن المواطنين تحدوا السلطويات في حركات احتجاجية واسعة النطاق ليس بصفتهم أفرادا ولكن كأعضاء حركات طلابية ونسوية ومنظمات مهنية ونقابات عمالية وجمعيات حقوق الإنسان...^(١٢). ولم يقتصر الأمر على هذه المناطق بل أيضا برز مفهوم المجتمع المدني في الليبراليات الغربية، وبالتالي لم يكن قاصرا على النظم التي في طريقها للانتقال من النظم السلطوية إلى النظم التعددية. وعلى الرغم من اختلاف العوامل والأسباب التي نتج عنها ظهور المفهوم من منطقة إلى أخرى من مناطق العالم على المستوى التفصيلي، إلا أنها في مجملها تعبر عن أزمة متعددة الأبعاد؛ أزمة على صعيد العلاقة بين الدولة والمجتمع، أزمة مشاركة، أزمة اقتصادية.

فبالنسبة لأوروبا الغربية كان من أبرز أسباب ظهور مفهوم المجتمع المدني الاختلالات المتتابة التي تعرضت لها دولة الرفاهة. فقد شهدت السنوات الأخيرة عجز دولة الرفاهة عن تحقيق أهدافها الأساسية، وبالأخص قدرتها على إحداث مستوى عال من التشغيل وتقديم برامج للخدمات والرعاية الاجتماعية في مجالات الصحة والتعليم، مما أدى إلى انحسار شرعية تلك الدول وفقدان الثقة في البيروقراطيين والتكنوقراطيين والخبراء القائمين على تنفيذ هذه السياسة. كما طرحت من جديد معاملة العلاقة بين الدولة والمجتمع مما أثار الخصومات العديدة بين المحافظين الجدد من أنصار الحد من تدخل الدولة وأنصار دولة الرفاهة. فقد استغل المحافظون الجدد هذه المشاكل مؤكدين على النتائج العملية المترتبة على تدخل الدولة في الأسواق الخاصة

للمجتمع المدني بالمعنى الواسع للمعنى. وطلبوا بتحريك قوى السوق في كافة ميادين الخدمات ورفع يد الدولة عنها مثل التعليم والصحة والمواصلات، وما ترتب على ذلك من تقليص دور الدولة إلى أقصى حد^(١٣). فضلا عن ذلك، فقد كان لظهور الحركات الاجتماعية في السنوات الأخيرة في البلدان الرأسمالية الفضل في ابتكار أشكال جديدة للعمل الجماعي. ومن أبرز نماذجها حركات مناهضة التسليح النووي، وحركات حماية البيئة، وحركات السلام والمرأة، وكذلك حملات الدفاع عن الحقوق المدنية. وأهم ما يميز هذه الحركات أنها لا تقوم على أساس طبقى واضح ولا تعطى للمطالب المادية أهمية كبرى في أغلب الحالات. كما ترفض ليس فقط سياسات الحكومات القائمة في تلك البلدان، وإنما تنتقد أيضا الأحزاب المتنافسة فيها وتسمى للعمل خارج نطاق هذه الأحزاب على أسس جديدة تبعد عن التنظيم الحزبي الصارم^(١٤). كما ترفض الأطر التقليدية للمشاركة السياسية، إذ تسودها أنماط المشاركة غير الهيراركية والرغبة في التضحية من أجل الجماعة^(١٥).

أما في أوروبا الشرقية، فقد استخدم مفهوم المجتمع المدني في الإشارة إلى التحولات التي جرت هناك، والتي كان الفاعلون الرئيسيون فيها المنظمات والمؤسسات الاجتماعية التي ظلت خارج نطاق سيطرة الحزب الشيوعي في تلك البلدان، أو التي تحدث الحزب الشيوعي كما كان الحال في بولندا، إذ قامت نقابة "تضامن" العمالية بحركات احتجاجية واسعة أسفرت عن تشكيل حكومة لا يرأسها شيوعي في أعقاب نجاح مرشحي نقابة تضامن في الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٨٩. مثلت خبرة تضامن حركة للدفاع الذاتي والإدارة الذاتية للمجتمع وبالتالي كانت بمثابة مودل للمجتمع المدني في بولندا^(١٦). وقد كانت هناك تنظيمات مشابهة في دول شرق أوروبا الأخرى تقاربت أسماءها ما بين المنتدى المدني في تشيكوسلوفاكيا إلى المنتدى الجديد في ألمانيا الشرقية إلى المنتدى الديمقراطي المجري ... وضمت هذه المحافل تجمعات للمثقفين والطلبة ورجال الدين وأنصار حماية البيئة وجمع بينها كلها أنها قادت حركات احتجاج واسعة انتهت بسقوط النظم الشمولية في تلك البلدان^(١٧).

لم تخرج بلدان الجنوب عن المضمار، إذ تم استخدام مصطلح المجتمع المدني في تلك البلدان للإشارة إلى دور عديد من المنظمات الاجتماعية في إحداث التحول من النظم السلطوية إلى النظم التعددية - بصرف النظر عن شكل هذه التعددية وجوهرها. كان سقوط نظم الحكم السلطوية في بعض بلدان جنوب آسيا وفي أمريكا اللاتينية نتيجة لتعبئة واسعة لمنظمات اجتماعية خرجت عن سيطرة الدولة كما كان الحال في الفلبين قبل سقوط حكم رئيسها الأسبق ماركوس ١٩٨٦ وفي بنجلاديش والبرازيل....^(١٨)

وعلى صعيد البلدان العربية، يمكن تصنيف العوامل التي أدت لظهور مفهوم المجتمع المدني إلى مجموعتين؛ مجموعة العوامل الداخلية ومجموعة العوامل الخارجية.

العوامل الداخلية:

١- تراجع دور الدولة الاقتصادي والاجتماعي في مقابل انتعاش عديد من المؤسسات والتنظيمات المدنية السابقة للحقبة الشعبية أو ظهور منظمات جديدة. فعلى سبيل المثال شهد العالم العربي طفرة في نمو التنظيمات الطوعية الخاصة وهبات تنمية المجتمعات المحلية في العقدين الماضيين. ويقدر نمو عدد الهيئات غير الحكومية العربية من أقل من ٢٠,٠٠٠ في منتصف السبعينات إلى حوالي ٧٠,٠٠٠ في أواخر الثمانينات.

٢- تزايد احتياجات الأفراد والجماعات المحلية والتي لم تلها الدولة العربية. فبالنسبة للتطبيقين الدنيا والوسطى الصغيرة كانت هذه الاحتياجات في أساسها خدمات اجتماعية واقتصادية لم تعد الدولة قادرة -أو مستعدة- على الوفاء بها كالإسكان والرعاية الصحية وزيادة الدخل و تحسين نوعية التعليم وما إلى ذلك. وبالنسبة للتطبيقين المتوسطة والعليا، تمثلت الاحتياجات المتزايدة في المطالبة بالتمددية السياسية والثقافية وحرية التعبير.

٣- اتساع نطاق التعليم بين السكان مما أدى إلى رفع مستويات الوعي والتوقعات والمهارات التنظيمية وما ترتب على ذلك من الاهتمام ببناء المؤسسات العامة والخاصة^(١٩).

٤- نشأة عدد من منظمات رجال الأعمال الجديدة نتيجة السياسات الاقتصادية التي نتجت عن الاندماج في السوق الرأسمالي العالمي.

٥- تآكل شرعية النظم السياسية العربية منذ الثمانينات نتيجة لفشلها الذريع في الحفاظ على الاستقلال الوطني ومواجهة تهديدات الأمن القومي، وكذلك إخفاقها في التنمية وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية. دفعت هذه الظروف بعض النظم إلى التحول لنظم تعددية سياسية مقيدة بهدف تخفيف الضغط على النظام السياسي وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة للتعبير عن نفسها. ومن ناحية أخرى فقد نتج عن تسلط الدولة ظهور ثقافات مضادة وازدياد حركيتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية وكدرتها على تعبئة الجماهير. وبرزت للنماذج حركات الإسلام السياسي من ناحية والتيار العلماني من ناحية أخرى حيث يسعى كلاهما إلى إنعاش المجتمع المدني من خلال إنشاء جمعيات أهلية دينية أو أحزاب سياسية أو جمعيات حقوق الإنسان، وذلك لتحقيق ما يبنون من أهداف^(٢٠).

أما العوامل الخارجية فتتلخص في سمات الوضع العالمي الجديد والسدّي وفقر لمنظمات المجتمع المدني الخارجة عن سيطرة الدولة فرصا واسعة لاكتساب حلفاء خارجيين في مواجهة حكوماتهم، وفي تعبئة الرأي العام ضدها نتيجة ثورة الاتصالات، والتي فتحت الطريق أمام قوى المعارضة السياسية ومنظمات حقوق الإنسان لتعبئة التأييد لها خارج الحدود. فضلا عن أن نقل شبكات الإعلام الدولية لحركات الاحتجاج الواسعة في بعض البلدان يوفر نماذج جذيرة بالاقتراد من قبل حركات أخرى في بلدان مختلفة. بالإضافة لهذه الضغوط الناتجة عن ثورة الاتصالات والمعلومات، فهناك الضغوط القائمة من البلدان الرأسمالية المتقدمة والمؤسسات المالية الدولية التي تسعى إلى تحويل دول الجنوب نحو اقتصادات السوق، وما يترتب على ذلك من تشجيع المنظمات غير الحكومية وبالتحديد منظمات رجال الأعمال والجمعيات التي تدعو إلى حرية السوق ووقف تدخل الدولة في الاقتصاد^(٢١).

وأخيرا فعلى الرغم من شيوع المفهوم كما سبق وأشرنا إليه مازال مفهوما غير معمم به و ذخيرة للمعارك الفكرية والإيديولوجية بين الأكاديميين والمسيبيين. فبينما ذهب البعض إلى أن المجتمع المدني لا يظهر إلا حينما وجد اقتصاد السوق، وإلى أن قيام نظم اشتراكية في شرق أوروبا قد تسبب في اختفاء المجتمع المدني طيلة وجود هذه النظم. ولكن ما لبث أن استعاد عافيته عندما دبت فيه علامات الضعف، بل وتطور بخطوات واسعة بعد سقوطها. ويرى فريق آخر من الأكاديميين ورجال السياسة أن الفريق الأول يسيء استخدام مفهوم المجتمع المدني وإنه يوظفه خدمة لمشروع إيديولوجي قديم ومتجدد ألا وهو الترويج للمجتمع الليبرالي بكافة مؤسساته الاقتصادية والثقافية، وأن المفهوم بهذا الاستخدام المعاصر يفقد كثيرا من قيمته العلمية ويتحول إلى مجرد قناع شفاف لرؤية إيديولوجية متحيزة^(٢٢).

ومع ذلك لابد من التأكيد على أنه إذا كانت ظاهرة المجتمع المدني حكرا على الغرب في العصر الكلاسيكي للمفهوم، فإنها ليست كذلك في تجلياتها الحديثة، فالمجتمع المدني كمجال يتوسط الفضاء بين الدولة والفرد والمروق موجود في كل المجتمعات، الفارق هو درجة نضج وتبلور هذا المجتمع ومدى توافر مقوماته.

ثانياً: المجتمع المدني

المفهوم - المقومات - الإشكاليات

تعددت إسهامات علماء السياسة والاجتماع حول تعريف المجتمع المدني ومقوماته. وقد انطوى هذا التعدد على عديد من أوجه التباين والاختلاف والتي انحصر معظمها في الجدل حول حدود المجتمع المدني، علاقته بالدولة وبمنط التنظيم الاقتصادي السائد. وإن كان هذا لا ينفي توافر عديد من جوانب الالتقاء أو القواسم المشتركة بين غالبية الإسهامات.

عرف كوهين Jean Cohen المجتمع المدني بأنه الوعاء الذي يضم كافة المؤسسات والمنظمات المجتمعية، فهو مرادف للمجال الاجتماعي Social Realm الذي يشمل عديداً من المؤسسات والروابط وغيرها من أشكال التنظيم الاجتماعي المرتبط بكل ما هو خاص بالفرد Privacy، بمعنى آخر مجالات الاختيار الأخلاقي الفردي المستقل. ومن ناحية ثانية، فإن هذا المجتمع المدني يستلزم لقيامه نظاماً قانونياً يضع ويكفل مجموعة من القواعد والحقوق المرتبطة بهذا المجال الاجتماعي^(٢٣)، وعلى نفس المنوال وبصورة أكثر تأكيداً ركز كل من بلانسي Plancy وباشا Pasha على وجود علاقة من الاعتماد المتبادل بين المجتمع المدني والدولة الحديثة، فهذا المجتمع ما هو إلا أحد تجليات الدولة الحديثة الذي توفر له شرط قيامه عن طريق تقليص نظم للحقوق لتنظم ممارسات كافة الأفراد والجماعات داخل المجتمع بما لا يضر بالآخرين، فالحرية الشخصية للفرد في إدارة نشاطه في مجالات الحياة المختلفة - اجتماعية وسياسية واقتصادية - ليست حرية مطلقة، ولكنها حرية تمارس في إطار اجتماعي نقاعي، وبالتالي تتطلب اعتراف الآخرين من خلال عقود التبادل والتعاون والقبول في عضوية منظمات ما وهكذا. وربما كان مصدر إلهام أصحاب هذه الرؤية الفيلسوف الألماني هيجل، والذي صور المجتمع المدني في غياب الدولة على أنه مجتمع تسوده الفرقة والصراع والتمزق ويفقر إلى أي غاية أخلاقية. وأن هذا المجتمع يعتمد على الدولة في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية من خلال ما تضعه من تنظيمات^(٢٤).

على خلاف هذا المنحى، عرف كين John Keane المجتمع المدني بأنه كل ما هو غير الدولة non-state، أي المجالات التي تحكمها آليات السوق market-regulated مثل المشروعات الخاصة والمنظمات التي تدافع عن مصالح خاصة والروابط الطوعية^{٢٥}. فالمجتمع المدني هو ساحة للحرية بعيداً عن الدولة وفضاء للاستقلال التنظيمي الطوعي والتعددية، وكذلك الصراع تنظمه القواعد الديمقراطية التي تطورت في الغرب. وعلى هذا فمن ضمن أساليب تحديد مفهوم المجتمع المدني تعريفه بذكر لقيضه وهو الدولة بمؤسساتها (جيش - شرطة - أجهزة تشريعية وإنتاجية وإدارية وثقافية) مقابل الأجهزة غير الخاضعة للدولة (الخاصة والطوعية) وهي مجال المجتمع المدني. وربما تتوافق هذه الأزدواجية مع التعارض القائم بين

التمتع كما تجسده الدولة من ناحية، والحرية والطوعية اللتين تنتميان - على مستوى المبدأ وليس بالضرورة الممارسة - للمجتمع المدني^(٣٦).

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاتجاه في تحديد مفهوم المجتمع المدني يوسع من المفهوم بصورة كبيرة بحيث يشمل كل مجال لا يدار بواسطة الدولة - التي تمثل الوحش Behemoth- بدء من الأسرة وانتهاء بالأحزاب السياسية من ناحية . ومن ناحية ثانية فإن هذا الاتجاه الذي يركز على التناقض بين الدولة والمجتمع المدني مدأ أعمال عديد من الباحثين من ذوى الاتجاهات اليسارية النقدية الذين هاجموا المفاهيم الليبرالية والدولية Statist للاستراكية، واعتقدوا بأهمية المجتمع المدني كمركز مقاومة للدولة^(٣٧) وقد قام أحد المهتمين بالمجتمع المدني في أمريكا اللاتينية بتعريفه على أنه تركيبة اجتماعية غنية بوحدة مواء على أساس طبقي أو جغرافي، وأن قوة المجتمع المدني تقاس بالقدرة على التعايش السلمي بين هذه الوحدات وبالقدرة على مقاومة سيطرة الدولة وبالسعي الحثيث للمشاركة في الهيكل السياسية الوطنية^(٣٨).

وبخصوص سمات المجتمع المدني ومقوماته، فإن هابرماس bermas عرف المجتمع المدني بأنه المجال الذي تجسد فيه حاجات جماعة ما واهتماماتها بصورة خلابة ومنظمة وأيضاً باستقلالية^(٣٩) أما والزر Walzer فإنه حدد مجال المجتمع المدني بأنه مجال الروابط الإنسانية غير القمعية أو التي تقوم على الاختيار الحر^(٤٠) ويقترب إبراهيم من هذا التحديد بتعريفه المجتمع المدني على أنه تعبير عن المشاركة الجماعية الاختيارية المنظمة في المجال العام بين الأفراد والدولة. ويتكون المجتمع المدني وفقاً له - في صورته النمطية من عناصر أو تنظيمات غير حكومية كالأحزاب السياسية والاتحادات العمالية والنقابات المهنية وهيئات التسمية الاجتماعية وغيرها من جماعات المصالح، كما يقوم على أساس قيم ومعايير وتوازنين سلوكية تتعلق بالتسليم تجاه الآخر المختلف والالتزام ضمناً أو صراحة بالإدارة السلمية للخلافات بين الأفراد والجماعات التي تنقسم هذا المجال العام^(٤١). كما عرف دياموند Diamond المجتمع المدني بأنه فضاء الحياة الاجتماعية المنظمة التي تنسم بأنها طوعية، تدير أموراً بنفسها self-generating، تعتمد على ذاتها في البقاء self-supporting، مستقلة عن الدولة ومقيدة بنظام قانوني ومجموعة من القواعد المشتركة^(٤٢).

وفيما يتعلق بحدود المجتمع المدني، فإن الاتجاهات تتراوح ما بين مضيق لمجاله وموسع. فبينما يوسع والزر walzer وكين Kenne من مجال المجتمع المدني بحيث يشمل كل ما هو غير الدولة، فإن آخرين مثل دياموند Diamond ينحوا تجاه العكس. يرى والزر Walzer أن المجتمع المدني عبارة عن مجموعة من التشكيلات والعلاقات الاجتماعية التي تتكون لصالح الأسرة والدين والمصلحة والأيدولوجيا، وبالتالي يشمل النقابات والأحزاب السياسية والمؤسسات الدينية والتعاونيات وجماعات الجيرة والمدارس الفكرية والأسواق والأمور^(٤٣). وعلى خلاف ذلك يري دياموند Diamond أن المجتمع المدني كيان وسط بين المجال الخاص والدولة، وبذلك يستبعد الفرد والأسرة والمثروعات الفردية الهائلة للربح والجهود السياسية الهائلة للوصول للسلطة أي الأحزاب السياسية^(٤٤). فيما بين هذين الاتجاهين المتضادين تتراوح درجات الألوان على

المتصلب وحتى صعيد العلاقة بنظم التنظيم الاقتصادي المعاد، فسان بلانسي planey وباشا Pasha يربطان بين نشوء المجتمع المدني والاقتصاد الرأسمالي، فالمجتمع المدني لديهم عبارة عن هيكل معقد للعلاقات بين الدولة والاقتصاد والفرد والحياة المهنية والروابط القائمة داخل المجتمع الحديث^(٤٥). وبلا شك فإن هذا الربط بين الاقتصاد الرأسمالي ويزور المجتمع المدني يعود إلى الخبرة الأوروبية الغربية سواء في تجلياتها العملية أو الفلسفية والفكرية.

يقدم السيد رؤية نقدية حول هذه النقطة فيما يتصل ببلدان الجنوب، إذ يرى أن هناك وضعاً عالمياً جديداً تحظى فيه حكومات الدول الرأسمالية المتقدمة ومؤسساتها المالية بنفوذ هائل ليس على الصعيد السياسة الدولية وحدها، وإنما على صعيد تشكيل التطور الاقتصادي والسياسي الداخلي في الدول الأخرى سواء كانت البلدان الاشتراكية السابقة التي تتحول إلى اقتصاد السوق أو دول الجنوب، حيث تستخدم هذه الحكومات أساليب متعددة لإعادة تشكيل تلك المجتمعات على النحو الذي يتفق مع مصالحها ومع رؤاها الأيديولوجية وفي مقدمتها سياسات المعونة وإسقاط الديون التي تتبعها على الصعيد الثنائي أو من خلال المؤسسات المالية الدولية. فقد أصبح تشجيع المنظمات غير الحكومية خصوصاً منظمات رجال الأعمال والجمعيات التي تدعو إلى حرية السوق ووقف تدخل الدولة في الاقتصاد عنصراً أساسياً في السياسات التي تدعو هذه الحكومات لبلدان الجنوب إلى اتباعها مع الإبقاء بأن هذه الدعوة تتفق مع التطور الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان خاصة فيما يتعلق بحرية التنظيم. وقد يكون ذلك صحيحاً، إلا أن دوافع هذه الحكومات للدعوة إلى مثل هذه السياسات لا تقتصر على الانساق مع روي أيديولوجية محددة، وإنما تستند كذلك إلى إدراك هذه الحكومات أن أكثر من يستفيد من حرية التنظيم هم رجال الأعمال بحكم ما يتوافر لهم من موارد سياسية متنوعة لا يملكها غيرهم من الفاعلين الاجتماعيين. ومن ثم فإن تشجيع المنظمات غير الحكومية يعني أيضاً تشجيع نمو وعسل تلك القوي الاجتماعية الداعية إلى الأخذ باقتصاد السوق مما يوفر للشركات العملاقة التابعة للدول الرأسمالية المتقدمة أوسع سوق عالمي ممكن. ومن هذا المنطلق تقرر الدعوة لنهوض المجتمع المدني بالدعوة إلى اقتصادات السوق^(٣٩).

يثير تحليل الاتجاهات السابقة في تناول مفهوم المجتمع المدني بعض الإشكاليات، أولها إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. فبينما يري البعض أن العلاقة بين الطرفين ليست علاقة تعارض، بل على العكس هي علاقة تكامل، فالمجتمع المدني يحتاج إلى دولة حديثة بمؤسسات تمثيلية وقانون ونظام للحقوق. ويستند أنصار هذا الاتجاه إلى استقراءهم للخبرة الأوروبية الغربية. فإن أنصار الاتجاه الثاني يركزون على علاقة التناقض بين المجتمع المدني والدولة، ففي مقابل إسناد خصخصة القمع للدولة، هناك تأكيد على التعبير المجتمع عن الحرية والاختيار الممنقل، وأنه في المقام الأخير أحد الأسلحة التي يمكن القضاء بها على الدولة الشمولية أو السلطوية. و غني عن البيان أن التجارب السلطوية في العالم الثالث والأنظمة الشمولية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية كانت مصدر إلهام أنصار هذا الاتجاه. و مما يؤكد ذلك الربط الواضح بين المطالبة بالديمقراطية وصحة المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال ترتبط المطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في الوطن العربي بالحديث عن المجتمع المدني، وذلك باعتبار طرزا قائما في مواجهة سلطة الدولة. وهكذا تقرر العلاقة من الوهلة الأولى لسي صورة صراع أو مجابهة حتمية بين الدولة والمجتمع المدني^(٤٠). يثير طرح هذه الإشكالية مناقشة معالة أخرى في هذا الشأن وهي علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية، فالحديث عن وجود مجتمع مدني لا يعني بالضرورة أن الديمقراطية قائمة لا محالة، بل كل ما يعنيه أن هناك مواطنين راغبين وقادرين على لعب دور في صنع القرار وصياغة السياسات^(٤١). ومن ناحية أخرى فإن ظاهرة المجتمع المدني كأي ظاهرة اجتماعية، بقدر ما تنسجم باليجابيات، بقدر ما تعترضها سلبيات، وبالتالي ليس شرطاً أن يكون المجتمع المدني مجتمعاً ديمقراطياً، بل قد يكون على النقيض من ذلك عندما تسود قيم التعصب والكراهية وتغليب المصلحة الذاتية الضيقة على المصلحة المشتركة أو العلامة^(٤٢)، مما يلقى شكوكاً حول الطابع المدني لهذا المجتمع.

تدور الإشكالية الثانية حول تحديد مجال المجتمع المدني، ما يدخل فيه وما يخرج منه. فإبداً توأصلنا مع تحليل والزر Walzer لنهائيته سنجد أنفسنا مرة أخرى أمام الفرد وبذلك نفقد أثر فكرة المجتمع المدني المنظم والذي يقوم على الاختيار الحر ويتوسط العلاقة بين الفرد والدولة. ومن ناحية أخرى إذا تنبنا تحليل دياموند لنهائيته سنستبعد عدداً من المنظمات الفاعلة في المجتمع المدني، وسنجد أنفسنا أمام مجتمع مدني لا يضم سوى الجمعيات الأهلية وجماعات المصالح. كما أن الفصل بين ما هو مهني وما هو سياسي أمر صعب في معظم الأحوال، وذلك من خلال استقراء ممارسات جماعات المصالح وإدراك علاقات التفاعل والتشابك بين معظم المنظمات الأهلية وجماعات المصالح من ناحية والأحزاب السياسية من ناحية أخرى. وبذلك يصعب الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني.

وفي هذا السياق تبرز نقطة أخرى - تتصل بخبرة البلدان النامية وبالتحديد المجتمعات التقليدية- وهي معيار أو أساس الانتماء للمجتمع المدني، هل هو بالضرورة الولاء القومي القائم على الاختيار الحر، هل يمكن إدخال تشكيلات تستند للولاءات الأولية مثل القبيلة والمثيرة والطريقة الصوفية ضمن المجتمع المدني. ففي حين يرفض بعض الباحثين إدخال مثل هذا النمط من التشكيلات، مثل موزوليس Mouzelis الذي يرى أن المجتمع المدني هو كل الجماعات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية الناتجة عن حالة الحداثة والتي تقع بين الجماعات الأولية ومؤسسات الدولة^(١٠). فإن باحثين آخرين مثل إبراهيم يوكونو على أهمية المؤسسات المدنية التقليدية أو التي تقوم على أساس الولاءات الأولية. فلا يزال هناك عدد لا يستهان به من التكوينات المدنية العربية المتأثرة ببقايا التكوينات التقليدية لمجتمعاتها. وأصدق مثال على ذلك إقامة ما يعد تنظيمًا مدنيًا حديثًا في ظاهره، إلا أن معظم أعضائه أو كلهم ينتمون إلى قبيلة واحدة أو قرية واحدة أو طائفة واحدة. وقد يضم هذا التنظيم كل مظاهر الحداثة من توثيق في السجلات الرسمية والحصول على التصاريح والوضع القانوني والانتخابات، ولكنه يدار في الحقيقة بنفس الأساليب التقليدية، ومع ذلك لا ينبغي التقليل من أهمية هذا النمط من التنظيمات المدنية، فإذا كان مؤسسوها قد أنشأوها على طرز حديثة بهدف دعم ولائهم التقليدية أو لأداء مهام تقليدية، فإن ذلك في حد ذاته يعد دليلاً على الإدراك القوي للحاجة إلى التوفيق بين التقليدية والحداثة في فترات التحول^(١١).

تتعلق الإشكالية الأخيرة بالعلاقة بين نمط معين من التنظيم الاقتصادي وهو الاقتصاد الرأسمالي ونشأة المجتمع المدني. والسؤال هنا هل نشأة المجتمع المدني مرهونة ارتبنا أصيلاً بالاقتصاد الرأسمالي دون غيره من أنماط النظم الاقتصادية، أم سبب ذلك الرابطة الخبرة الأوروبية في هذا الصدد من ناحية، ودور القوي الغربية في صياغة التطور الاقتصادي والسياسي لدول الجنوب من ناحية أخرى. يري السيد أنه ليس كل مجتمع برجوازي هو بالضرورة مجتمع مدني مستشهداً بنظم الحزب الواحد الفاشية والنازية والتي شهدت مجتمعا برجوازيًا دون مجتمع مدني^(١٢) فضلاً عما شهدته بعض بلدان أوروبا الشرقية من تشكل مجتمع مدني ضاغط ومناوئ في ظل نظم اقتصادية مركزية.

وأخيراً يطرح السيد عدداً من العناصر يتفق عليها أغلب الذين استخدموا مفهوم المجتمع المدني في إطار الحضارة الغربية، كما أنها تحسم عدداً من الإشكاليات المطروحة تها وهي :

١. يقوم المجتمع المدني على أساس رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية ولا تقوم عضويتها على القهر.

٢. يشمل المجتمع المدني عددا من المكونات من بينها المؤسسات الإنتاجية والتنظيمات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والتعليمية والاتحادات المهنية والنقابات العمالية والأحزاب السياسية. كما يضم عقائد سياسية مختلفة.

٣. الدولة لازمة لاستقرار المجتمع المدني وأدائه لوظائفه.

٤. ليس من الضروري أن تكون الدولة القائمة في المجتمع المدني دولة ديمقراطية، ولكنها في كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية^(١٣).

الهوامش

¹ Schwedler, J., "Civil Society and The Study of the Middle East Politics" in Schwedler (ed.), Toward Civil Society in the Middle East, London : Lynne Rienner Publishers, 1994, p.p. 3-7

^٢ السيد، مصطفى كامل، "مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي" في مركز دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت : ١٩٩٢، ص ٦٤٤
راجع أيضا :

Pateman, C., "The Fraternal Social Contract" in Keane, J., (ed.), Civil Society and The State, New European Perspective, New York: Verso, 1988, p 102

Bobbio, N., "Gramsci and The Concept of Civil Society", in Keane, op.cit., p 73 & p 79

³ Kumar, K., Civil Society : An Inquiry Into The Usefulness of An Historical Term, The British Journal of Sociology, vol.44, no.3, 1993, pp 376-378

⁴ Bobbio, op.cit., pp 79-80

^{*} السيد، مرجع سابق، ص ٦٤٤

- Cohen, J., Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory, Amherst: The Univ. of Mass Press, 1982, p 30

Kumar, op.cit., p 379

Bobbio, op.cit., p 82

Tester, K., Civil Society, New York: Routledge, 1992, pp 140-141

^٨ السيد، مرجع سابق، ص ٦٤٥

^٩ Tester, op.cit., 142

^{١٥} Bobbio, op.cit., pp 82-83

^{١١} هانتجتون، صموئيل، (ترجمة عبد الوهاب علوب)، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، ١٩٩٣، ص ص ٨١-٨٤

^{١٢} Diamond, L., Toward Democratic Consolidation, Rethinking Civil Society, Journal of Democracy, vol.5, no.3, 1994, P.5

^{١٣} Keane, J., op.cit., 7-12

^{١٤} السيد، مصطفى، مفهوم المجتمع المدني والتحويلات العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية (٩٥)، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، إبريل ١٩٩٥، ص.٤
راجع أيضا :

Kumar, op.cit., p 391

^{١٦} Meadwell, H., "Post-Marxism, No Friend of Civil Society " in Hall, J., (ed.), Civil Society, Theory, History, Comparison, Cambridge: Polity Press, 1995, p 191.

See Also : Scott, A., Ideology and The New Movements, London : Unwin Hyman, 1990, pp 109-129

^{١٥} Kumar, op.cit., p 366

^{١٧} السيد، مرجع سابق، ص ٣

^{١٨} مرجع سابق

^{١٩} إبراهيم، سعد الدين، "المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي"، في هانتجتون، صموئيل،

مرجع سابق، ص ص ٢٦-٢٧

^{٢٠} يسين، السيد، "مستقبل المجتمع المدني، الأزمة الثقافية و مستقبل المجتمع المدني"، في مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص.ص. ٧٩٢-٧٩٣.

^{٢١} السيد، مرجع سابق، ص ٥

^{٢٢} مرجع سابق، ص. ١٥

انظر أيضا نقد للمفهوم في ميشال، كيموتي، الديمقراطية و الدولة في العالم العربي، القاهرة : مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص. ٢٣

²³Blaney, D., & Pasha, M., Civil Society and Democracy in Third World, Ambiguities and Historical Possibilities, Studies in Comparative International Development, Vol.28, No.1, Spring 1993, p.6

²⁴السيد، مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، مرجع سابق، ص ٦٤٤

²⁵Keane, J., Op.cit., p.1

²⁶Wood, E., The Uses and Abuses of Civil Society, The Socialist Register, 1990, p.p. 63-64

²⁷Sales, A., The Private, The Public and Civil Society, Social Realms and Power Structure, International Political Science Review, Vol.12, No.4, 1991, p.296.

²⁸Oxhorn, P., "From Controlled Inclusion to Coerced Marginalization : The Struggle for Civil Society in Latin America", in Hall, op.cit., p.251

²⁹Weiner, R., Retrieving Civil Society in a Post-Modern Epoch, The Social Science Journal, Vol.28, No.3, 1991, p.311

³⁰Walzer, M., The Idea of Civil Society, A Path to Social Reconstruction, Dissent, Spring 1991, p.293

³¹إبراهيم، سعد الدين، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، للقرار السنوي ١٩٩٣، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤، ص.١٢

³²Diamond, op.cit., 5-7

³³Walzer, Op.cit., p.293

³⁴Diamond, Op.cit., p.293 .

³⁵Blaney & Pasha, Op.cit., p.p.7-8

³⁶السيد، مصطفى، مفهوم المجتمع المدني - - - - -، مرجع سابق، ص. ٥

³⁷الملوي، بلسميد، المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية ...، مرجع سابق، ص. ١١

³⁸Schwedler, Op.cit., p.2

³⁹Norton, R., op.cit., p.7

⁴⁰Mouzelis, N., " Modernity, Late Development and Civil Society", in Hall, op.cit. p. 225

⁴¹إبراهيم، سعد الدين، ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي في هالجتون ...، مرجع سابق، ص ٣١

⁴²السيد، مفهوم المجتمع المدني ...، مرجع سابق، ص. ٨

⁴³السيد، مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي ...، مرجع سابق، ص. ٦٤٦

المبحث الثاني

المقومات الثقافية للمجتمع المدني

في معناه لوضع تعريف إجرائي للمجتمع المدني، حدد السيد ثلاثة مقومات يرتكز بها وجود هذا المجتمع، وهي التعددية التنظيمية بمعنى وجود عديد من المنظمات والمؤسسات المختلفة، والتي تعبر عن جماعات وطبقات متنوعة مثل جماعات المصالح والأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية وغيرها. وتمتع هذه المنظمات بدرجة من الاستقلال النسبي عن الدولة بما يمكنها من إدارة نشاطها بقدر من الحرية. وأخيرا توافر قدر من التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف داخل المجتمع المدني^(١). وهذا المقوم الأخير هو المقوم الثقافي أو الميماري محور الدراسة.

في المقوم الثقافي للمجتمع المدني:

اختلف المفهوم الليبرالي الحديث للمجتمع المدني عن المفهوم الكلاسيكي اختلافا جوهريا. فلم يعد المجتمع المدني نتاجا للتوسع الرأسمالي ووسيلة لحماية حقوق الملكية الخاصة، ولكنه أصبح مجالا للتفاعل الاجتماعي الديمقراطي، وما يفترضه ذلك من توافر قيم داخل هذا المجتمع تقوم على المساواة والمشاركة والتسامح. فالنموذج المثالي للمجتمع المدني هو أن يكون - بجلب

تكوينه التعددي - ديمقراطيا في تفاعلاته الداخلية^(٢) ولذلك أصبح لمقوم التسامح السياسي والحق في الاختلاف أهمية محورية في تقييم المجتمع المدني. فإذا كان توافر كل من مقومَي التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة مؤشرا علي صحة المجتمع المدني، فإن التصرفات والسلوكيات الدالة علي التعصب تلقى بشكوك حول الطابع المدني لهذا المجتمع^(٣).

كان المهتمين بالتحليل الثقافي بصفة عامة وبمنظور الثقافة السياسية بصفة خاصة الفضل في تصعيد الاهتمام بقيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف. فعلي سبيل المثال يؤكد براينين Brynen علي أن المهتمين بالتسامح السياسي أكثر من التعددية التنظيمية في المجتمع المدني يستندون إلى أهمية دور الثقافة السياسية في غرس التسامح السياسي أكثر من موازين القوة السياسية^(٤).

يقصد المبدأ بالبعد أو المقوم الثقافي مباداة روح التسامح وما ينطوي عليه من قبول الأغلبية للحقوق المشروعة للأقلية. كما يعد هذا المقوم مقياسا لاحترام حرية الفكر ليس فقط ممن قبل سلطات الدولة ولكن من قبل المجتمع ذاته^(٥) كما يمتد المقوم الثقافي ليشمل بجانب التسامح تجاه الآخر المختلف الالتزام صراحة وضمنا بالإدارة السلمية للخلافات بين الأفراد والجماعات التي تنقسم هذا المجتمع^(٦). يطلق المهتمون بدراسة المجتمع المدني علي مقوم التسامح السياسي الروح المدنية أو Civility، ويؤكدون علي أهمية تعزيز هذه الروح كأحد محددات ديناميات التفاعل داخل المجتمع المدني فيما بين جماعاته المختلفة وداخل كل جماعة^(٧).

وعلي صعيد آخر فإن المجتمع المدني - في رأي بعض الباحثين - يقوم بوظيفة هامة وهي بناء الديمقراطية، إذ يعتبر ساحة هامة لتطوير فضائل وقيم ديمقراطية مثل التسامح والاعتدال والرغبة في الوصول لحلول وسط واحترام وجهات النظر المختلفة. إن هذه القيم والأعراف تصبح أكثر تجذرا واستقرارا عندما تنشأ وتتأصل نتيجة الخبرة من خلال المشاركة المنظمة في مؤسسات المجتمع المدني والتمرس علي قواعد الجدل السياسي وديناميات الوصول إلي اتفاقات. فإذا كان المجتمع المدني يعتمد الديمقراطية في ممارسته لحياته الداخلية بكل دقائقها - صنع القرار واختيار القيادة وغيرها - سيكون بمثابة وسيلة هامة لتنشئة أعضائه علي هذه القيم والعكس صحيح^(٨) وهنا تجدر الإشارة إلى أن نفس المكون المعياري أو الثقافي للمجتمع المدني هو المكون المعياري للديمقراطية^(٩) وتجدر الإشارة إلى أن قضية المكون المعياري للديمقراطية ليست حديثة العهد، فقد حظيت باهتمام علماء السياسة من عدة عقود مضت عندما خلص عدد من الباحثين إلى نتيجة موداها أن الديمقراطية ليست مجرد قواعد وآليات مؤسسية مثل الانتخابات وغيرها، بل أن هذه الآليات غير كافية لكفالة الديمقراطية وتعزيزها، وأنه لا بد من توافر أخلاقيات وقيم ديمقراطية، فالديمقراطية ليست مجرد نظام للحكم فقط، ولكنها أيضا أسلوب في التفكير والحياة. ولذلك طرح بعض الباحثين بعض الشروط الثقافية للديمقراطية مثل احترام الحقوق الفردية والخصوصية والاستقلال والتسامح السياسي والاستعداد للوصول لحلول وسط^(١٠).

مفهوم الروح المدنية:

ظهر مفهوم الروح المدنية ليعبر عن قيمة التسامح السياسي لدخل المجتمع المدني، وقد حظي هذا المفهوم كأحد مقومات المجتمع المدني باهتمام لا بأس به ممن قبل بعض علماء الاجتماع والسياسة المعنيين بموضوع المجتمع المدني. فبينما أفرد له أورين Orvin مقالا بذات الاسم، فإن شيلز Shils اعتبره من أهم فضائل المجتمع المدني. وتجدر الإشارة إلي أن حتي

أواخر القرن الثامن عشر كان هناك خلط وتداخل بين مفهوم الحضارة والروح المدنية، إذ كان الكتاب الإنجليز يستخدمونها للدلالة على مفهوم واحد وهو المجتمع المثمن والمتحضر والذي هو على نقيض المجتمع البربري المهجى. فالروح المدنية هي التي تحول المجتمع من حالة المهجية إلى حالة التحضر، وهي تعني في المقام الأخير احترام مشاعر الآخرين الشركاء في الوطن^(١١).

عرف أروين الروح المدنية بأنه الاحترام الأصول لحقوق وكرامة كل الشركاء والمزلاء في المجتمع، وعلى الرغم من الإقرار أن لكل فرد حياته الخاصة، فإن هناك جماعة واحدة تقوم على أساس المساواة في التمتع بالحقوق، وأيضا الاشتراك في مصلحة عامة وهي الحفاظ على هذه الجماعة وما يحكمها من قيم ومعايير^(١٢).

وعلى صعيد أكثر اتساعا ربط زويخ Zwiabach بين نشوء مفهوم الروح المدنية أو ما أطلق عليه ثقافة الروح المدنية Culture of Civility ووضعية اجتماعية معينة وهي الانتقال من الحياة البربرية والهجية إلى حياة المجتمع، والتي تتطلب عدة شروط من أبرزها الالتزام السياسي والقدرة على العيش في إطار حياة مشتركة. تعد ثقافة الروح المدنية أساس لهذه الحياة المشتركة، فهي الثقافة التي تخلق الحضارة وتطور تقاليد ومعايير للعيش المشترك، وتعين الجهود لمواجهة التهديدات المختلفة والتي تتمثل في البربرية واللاعقلانية والوحشية والعنف والتفكك الاجتماعي، وذلك بترسيخ قيم مثل الاهتمام المشترك وإقامة الروابط والتجمعات المشتركة ووضع الآخرين في الحسبان وخلق حوار مستمر داخل المجتمع فيما بين أعضائه على أساس من الثقة والاحترام المتبادل بغض النظر عن الاختلافات بين الأفراد، باختصار القدرة على خلق مقومات الحياة المشتركة. ومن ناحية أخرى فإن هدف خلق هذه الحياة يتطلب أيضا عرس قيم أخرى مثل حرية التعبير عن الذات، وضبط الذات والعقلانية والانفتاح والتتوع الفكري وحرية الفكر^(١٣).

أما شيلز فقد تجلى اهتمامه بالجوانب السياسية في الموضوع خاصة عندما استهل طرحه بالإشارة إلى اهتمام حديد من الفاعلة بإقامة علاقة بين سمات ومعتقدات أخلاقية معينة في المجتمع ونوعية النظم السياسية السائدة فيه^(١٤). طرح شيلز نمقا فكريا يتكون من ثلاثة أبعاد: التعددية والجماعة السياسية والمواطنة، ويستند في قيامه إلى فضيلة الروح المدنية. يشمل أي مجتمع حديد من التعدديات، تعددية في مجالات الحياة؛ اقتصاد- دين- ثقافة- نشاط سياسي. كمل يضم كل مجال عددا آخر من التعدديات؛ فعلى سبيل المثال يشمل مجال الاقتصاد صناعات - بنوك - - - ويتوفر في المجال الثقافي جامعات- دور نشر- وسائل إعلام - - - . وقد يكون كل مجال مستقلا عن الآخر وقد لا يكون ومن ناحية أخرى فإن هذه التعدديات لا توجد في فراغ، ولكن توجد في إطار جماعة سياسية واحدة، وكذلك في إطار إحصاء بالمواطنة. وهكذا يقوم المجتمع المدني على أساس تنوع في المصالح والنماذج والأهداف في إطار جماعة سياسية واحدة وشعور بالمواطنة. وأن الذي يحكم التفاعلات داخل هذا المجتمع هو الروح المدنية والتي تقتضي ممارستها بمباداة الندية والمساواة في التعامل بين أعضاء المجتمع ماداموا ينتمون إلى جماعة سياسية واحدة ويقترون في شعور واحد بالمواطنة بغض النظر عن تنوع الانتماءات السياسية أو الدينية أو الإثنية^(١٥).

إن ترجمة هذه الروح المدنية إلى سلوكيات مدنية Civil manners تنقل المعالة برمتها من مجال العلاقات الاجتماعية العادية إلى ساحة السياسة في الأجهزة التشريعية ومنظمات المجتمع المدني وغيرها من الساحات التي يتفاعل فيها المرء مع الآخرين. وحينئذ يصبح السلوك المدني هو الكفيل بتوفير علاقات سلمية بين كافة أطراف المجتمع المدني بغض النظر عما بينها من

اختلافات وصراعات. ومن ناحية أخرى يؤكد شيلز علي أن الروح المدنية جزء من الوصي الجماعي بالذات لدي الجماعة السياسية ككل، والذي بمقتضاه يعتبر الفرد نفسه جزءا من الجماعة كما أنها تجنب المجتمع التمسح ولتتشار التطرف^(١٩).

وأخيرا يطرح شيلز مشكلة كيفية غرس هذه الروح والملوك لدي المواطنين سواء نخبة أو جماهير، فلا يوجد مجتمع يلتزم كل مواطنيه بالروح والملوك المدني، ومع ذلك فهناك فئات معينة في المجتمع تتوفر لها هذه الفضيلة بصورة اقوي مثل رجال القضاء وكبار موظفي الدولة والمشرعين والاكاديميين والصحفيين والمؤثرين في كل مجال وقادة كل مهنة. ومن خلال النخبة يمكن أن تنتقل الروح المدنية إلى باقي أفراد المجتمع. بيد أن شيلز عاد وأورد تحفظا علي فكرته مؤداه أن هناك اختلافا في التعبير عن هذه الفضيلة والملوك بمقتضاها لدي من تتوفر لديه هذه الفضيلة، إذ أن لكل فرد من هؤلاء عديد من الارتباطات الأولية سواء اسرية أو دينية أو إثنية قد تؤثر بالسلب علي الروح والملوك المدني في موقف ما أو وقت ما^(٢٠).

مفهوم التسامح:

كما أن هناك حديث فلسفي ونظري مستفيض عن المجتمع المدني والروح المدنية، فإن هناك أيضا حديثا فلسفيا آخر عن التسامح، معناه وتطوره وعلاقته بعديد من المفاهيم الأخرى. أن لفظ التسامح مشتق من الكلمة اللاتينية Tolerare أي يعاني أو يقاسي^(٢١). وفي اللغة الإنجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح؛ الأول Tolerance والثاني Toleration مما أدى لتعدد الاجتهادات في تفسير اللفظ بينهما. فوفقا لمعجم ويستمر في طبعته الثانية تعني كلمة toleration سياسة السماح بوجود كل الآراء الدينية وأشكال المبادئ المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد. بينما لفظ tolerance يعني استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به^(٢٢).

يطرح كريك Crick اجتهادا آخر، إذ يري أن لفظ toleration يستخدم لوصف المبدأ المعلن، بينما كلمة tolerance تدل علي الملوك أو ممارسة التسامح فعلا^(٢٣). فالفرق بين الكلمتين هو الفرق بين المبدأ والملوك.

يري دوميت Dummet أن الفرق بين المصطلحين فرق في التدرج، فبينما يدل مصطلح toleration علي تسامح الأسمى مع الأدنى، بمعنى تسامح هؤلاء الذين يتمتعون بميزة أرقى سواء كانت تعليميا أو ثروة أو الانتماء إلى طبقة أعلي مع أولئك الذين يقترون لمثل هذه المزايا. أما مصطلح tolerance فلا يفترض هذا التدرج، بل يعني الإقرار بالمساواة بين كافة الأطراف وقبول التسامح علي هذا الأساس، وبالتالي احترام المختلف مهما كان مصدر اختلافه^(٢٤).

وعلي صعيد آخر يري يوفل Yovel أن تاريخية المفهوم تفرض علي الباحثين إقامة تمييز نظري أساسي بين مفهوم التسامح في الماضي (عند لوك وميل ...) ومفهوم التسامح في الوقت الراهن. اتسم مفهوم الماضي بالطابع الأبوي patronizing character، فلم يكن انكاسا لمبدأ ولكن مجرد ملوك فاضل act of grace مما يفترض ضمنا عدم وجود معاواة بين طرفي عملية التسامح. أما مفهوم اليوم فيعود إلى ما رفعته الثورة الفرنسية من شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء، ناهيك عن احتدام الجدل في ذلك الوقت وما تلاه حول تساوي الوضع القانوني والمعنوي لكل البشر. وكان نتاج ذلك تحول مفهوم التسامح من مفهوم ذي طابع أبوي يقوم علي تفضيل طرف علي آخر إلى حق right.

تتوازي مع الفكرة السابقة فكرة الفرق بين التسامح كاتجاه اجتماعي وكمزاج شخصي. تتم ترجمة الأول في صورة سلوكيات اجتماعية واقعية وعقلانية بغض النظر عن عواطف المزمع ومزاجه. أما الثاني - التسامح كمزاج شخصي - فإن ما يحدده الأوهام والأمزجة الشخصية وبالتالي تتم ممارستها على أساس التفضل وليس الحق، مما يجعل من الصعوبة الاعتماد على المزاج الشخصي كوسيلة لتعزيز التسامح وكفلاته^(١٧).

وفي إطار مناقشة طبيعة التسامح هل هو تفضل لم حق، ينتقد غاندي فكرة التسامح في حد ذاتها نظرا لأنها تنطوي على الاعتقاد بسمو طرف علي آخر، فمجرد إعلان شخص ما أنه متسامح تعني أنه يقارن نفسه بالآخرين وأنه أفضل منهم. فالتسامح ينطوي على القراض لا مبرر له، وهو أن معتقدات الآخرين أقل قيمة من معتقدات المرء ذاته^(١٨).

يختلف مفهوم التسامح عن اللامبالاة indifference، فالتسامح ينطوي على قدر من المعاناة والتحمل من قبل الشخص تجاه من يختلف معه، على عكس اللامبالاة التي لا يترتب عليها أي أعباء^(١٩). ولذلك فإن التمييز بين التسامح واللامبالاة شرط أساسي في أي محاولة نظرية لوضع حدود للتسامح السياسي خاصة في ظل تلمي ظاهرة اللامبالاة في معظم المجتمعات وخطورة تفسيرها على أنها تسامح^(٢٠).

ومن ناحية أخرى يشترك مفهوم التسامح مع مفاهيم أخرى عديدة مثل مفهوم التسامح والخصوصية والمواطنة والجماعة السياسية الواحدة. يفترض التسامح أن هناك تنوعا وتعددا في المجتمع أيا كانت طبيعته، وأن هذا التنوع تتم ترجمته في صورة آراء وممارسات ولكن في إطار جماعة سياسية واحدة. وتجدر الإشارة أن أساس هذه الفكرة يكمن في ارتباط النشأة التاريخية للتسامح بتعدد الفرق والطوائف الدينية والصراع بينهم ومحاولة إيجاد طريقة بمقتضاها تتمكن هذه الطوائف والشيع المختلفة والمتناحرة من التعايش معا^(٢١). وعلى هذا فإن قيمة التعدد والتنوع من ناحية والجماعة السياسية الواحدة والمواطنة من ناحية أخرى تلقي بظلالها على كافة الإسهامات الفلسفية والسياسية المتعلقة بالتسامح.

يطلق ويليامز على التسامح "الفضيلة الصعبة"، فالتسامح يبدو ضروريا ومستحيلا في نفس الوقت، فهو ضروري عندما توجد جماعات مختلفة ذات معتقدات أخلاقية أو سياسية أو دينية متعارضة أو متناقضة، وأنه لا بد من إمامهم بموي العيش معا، وذلك لأن البديل الآخر هو الصراع المسلح أو الحرب الأهلية والتي لن تحل صراعاتهم بل ستفرض عليهم المعاناة الدائمة. ومن ناحية أخرى فإنه يبدو مستحيلا عندما تنظر بعض الجماعات لمعتقدات الآخرين وطريقتهم في الحياة على أنها غير مقبولة على الإطلاق، بل يصل الأمر في بعض الحالات مثل أمور الدين إلى الاتهام بال كفر والتجديف وبالتالي نفي الجماعة المختلفة تماما^(٢٢). كما أن فليتشر Fletcher يلقي الضوء على التوتر الكامن في قيمة التسامح والذي يجعلها فضيلة غير مستقرة على حد تعبيره unstable virtue، فلو تم النظر للتسامح على أنه عملية، فإن هناك تداخلا بين نمطين من المشاعر المتضاربة؛ الأول الاندفاع نحو التدخل في حياة الآخرين وتنظيمها، والثاني الالتزام الأخلاقي والمنطقي بالامتناع عن هذا الاندفاع^(٢٣).

ومن ناحية أخرى يضيف ويليامز نقطة أخرى وهي أن التعصب ليس قاصرا على الأغلبية أو المجموعات الأقوى تجاه الأقليات أو الجماعات الأضعف. فالتعصب هو موقف أي جماعة تجاه من يختلف معها بغض النظر عن وضعيتها، الفرق الوحيد بين الجماعة الأقوى والجماعة الأضعف هو توافر الموارد اللازمة لقمع واستبعاد الآخرين^(٢٤).

كما يري دوميت Dummet أن التسامح ليس فضيلة أو قيمة لابد أن تتوافر فيما بين أعضاء المجتمع فحسب، بل لابد أن تتوافر أيضا لدى الدولة. فالدولة التي تقصر تحديد هويتها على جنس أو دين أو لغة واحدة دون اعتبار للأقليات الموجودة فيها تنتهك قيمة التسامح انتهاكا شديدا بل وتهدر قيمة المواطنة لدى هذه الأقليات. لذلك فأساس التسامح هو الإقرار بالمعاواة بين كل المواطنين، وما يترتب عليه من التمتع بكافة الحقوق وتحمل كل الواجبات^(٢٢).

يركز كل من يويل Yovel وديفيز Davis علي أهمية مناقشة مبدأ التسامح في إطار التسليم بوجود جماعة سياسية واحدة. أن كفاءة حيوية أي جماعة سياسية يتطلب توافر حد أدنى من القيم والصور والكلمات والمشاعر والمصالح والثقافة المشتركة مع مراعاة الحفاظ علي التنوع والتعدد أيا كانت تجلياته. فأي مجتمع مشروع تعاوني يستلزم تنسيقا ضخما بين أعضائه، وبدون هذا التنسيق من الصعب الزعم بوجود مجتمع، بل تعدد فحسب multitude قد يؤدي إلى الفوضى. كما يستند التنسيق الاجتماعي إلى نظام للتوقعات المتبادلة ولغة مشتركة وأسس للتفاهم المشترك أي ثقافة تضم المشترك من الأعراف والقيم والعادات^(٢٣).

أما فيما يتعلق بملاحة التسامح بمفهوم الخصوصية privacy فإن الجدل يدور حول مجال كل من الشأن العام والشأن الخاص. وقد تفق عديد من الباحثين علي أن الشأن العام هو مجال التسامح وليس الشأن الخاص للفرد. فالمساحة العامة فقط هي مجال الصراع والتنافس وكذلك التسامح بين الأفراد. وقد اختلف الباحثون حول معيار الخصوصية أو حدود العام والخاص. فوفقا لبويل، معيار الخصوصية هو كل ما يمارسه الشخص سرا أو علنا بشرط ألا يسعى لفرض ما يعتقده أو يمارسه علي الآخرين من خلال القنوات العامة أو الدعاية أو التشريع^(٢٤). أما ديفيز فإن معيار الشأن الخاص لديه هو التصرف الذي لا يضر ولا ينفع أحد وحينما يحدث العكس فإنه ينتقل من مساحة الشأن الخاص إلى ساحة الشأن العام. كما يضيف ديفيز أن أي مجتمع لا يسعى للتدخل في الشأن الخاص للفرد، وذلك لعدم وجود مكاسب هامة تترتب علي هذا التدخل، وهذا علي خلاف الشأن العام، وصوما فإن الذي يضع حدود كل من الشأن العام والخاص هو النظام القيمي في المجتمع والذي لا يثبت علي حال بل يتغير عبر الزمان والمكان^(٢٥).

يمكن استخلاص عدد من النتائج من العرض السابق : أولها أن التسامح يعني في المقام الأخير قبول الاختلاف، وأن نقيضه هو التعصب والذي ينفي الاختلاف ويسعي للبحث عن التماثل وإلزام أي شكل من أشكال التنوع والاستقلال^(٢٦). ثانياها ارتباط مفهوم التسامح بمفاهيم أخرى مثل التعدد والتنوع والجماعة السياسية والخصوصية وانعكاس ذلك علي معظم المناقشات المعنوية به. ثالثها وجود فجوة بين التسامح كمبدأ مجرد والتسامح كسلوك وممارسة، هذه الفجوة التي كانت ولا زالت أساسا لمعدي من الانتقادات التي وجهت لمفهوم التسامح في الغرب^(٢٧). رابعها ارتباط التسامح بالشأن العام وليس الخاص. خامسها ضرورة التفرقة بين التسامح واللامبالاة في وضع حدود دقيقة للمفهوم الأول والذي من أهم شروطه وجود اختلاف واستعداد للتحمل. وأخيرا ما يعتري قيمة التسامح من تقلص داخلي بين الاندفاع نحو التدخل في شئون الآخرين والامتناع عن ذلك.

الهوامش

- ¹ Al-Sayyid, A Civil Society in Egypt, in Norton, Op.cit., p.271
- ² Schwedler, Op.cit., p.p.5-6
- ³ Al-Sayyid, A Civil Society in Egypt, op.cit., 270
- ⁴ Brynen, R., Democracy in the Arab World, The View from the West, Paper Presented to the World Affairs Council Conference on Democracy in the Arab World, Amman, July 1994, p.p.8-9
- ⁵ Al-Sayyid, M., A Civil Society in Egypt, Op.cit., p.
- ⁶ Norton, A., The Future of Civil Society in the Middle East, Middle East Journal, Vol.47, No.2, Spring 1993, p
- ⁷ Brynen, R., Op.cit., p.9
- ⁸ Diamond, Op.cit., p.12
- ⁹ Ibrahim, S., Civil Society & Prospects of Democratization in the Arab World, Paper Submitted to AUB Conflict Resolution Conference, July 1993 p.7
- ^{١٠} انظر المزيد من التفاصيل عن هذه النقطة :
- Griffith, E., et al., Cultural Prerequisite to a Successfully Functioning Democracy : A Symposium , American Political Science Review, vol .I, No. 1, March 1966 , p.p. 101-137
- Stankiewicz, W., Political Thought Since World War II, New York : The Free Press of Glencoe, 1964, pp 64-90
- Pennock,R., Democratic Political Theory, New Jersey : Princeton Univ. Press, 1979, pp 241-243
- ^{١١} Bryant, C., "Civic Nation, Civil Society, Civil Religion", in Hall, op.cit., pp 142-143
- ^{١٢} Orwin, C., Civility, The American Scholar, vol.60, 1990, pp 554-556
- ^{١٣} Zwiebach, B., Civility and Disobedience, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1975, pp 64-70
- see also : Bryant, op.cit., p 145
- Tester, op.cit., pp 6-9
- ^{١٤} Shils, E., The Virtue of Civil Society, Government and Opposition, vol.26, no.1, Winter 1991, p 7
- ^{١٥} Ibid., p.p 9-13
- ^{١٦} Ibid., pp 13-14
- ^{١٧} Ibid., p 19
- ^{١٨} Yovel, Y., "Tolerance as Grace and as Right", in UNESCO, Division de la Philosophie et l'Ethique La Tolerance Aujourd'hui Analyses Philosophiques, Paris: 1993, p 119
- ^{١٩} Tinder, G., Tolerance. Toward a New Civility, Amherst : Univ. of Massachusetts Press, 1976, p 3
- ^{٢٠} نيكولسون، بيتر، التسامح كمثال أخلاقي، في الخليل، سمير، وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، بيروت: دار الساقي، ص ٢٨
- ^{٢١} Dummet, M., Tolerance, in Unseen ..., op.cit., p 17
- ^{٢٢} Yovel, op.cit., p 115
- ^{٢٣} جاملاجلو، رامين، غاندي والكفاح من أجل اللاعنف، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢، ص ١٤
- ^{٢٤} Yovel, op.cit., p 120
- ^{٢٥} Heyd, D., Tolerance. An Elusive Virtue, Princeton: Princeton Univ. Press, 1996, p 5
- ^{٢٦} انظر المزيد :
- Bockenforde, E., State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York : Berg Publishers Limited, 1991, pp 27-46
- ^{٢٧} ويليامز، برنارد، الفضيلة الصعبة، رسالة اليونسكو، مرجع سابق، ص ١٥-١
- ^{٢٨} Fletcher, G., The Instability of Tolerance, in Heyd, op.cit., p 158
- ^{٢٩} ويليامز، مرجع سابق، ص ١٥-١
- ^{٣٠} Dummet, op.cit., pp 18-19

³¹ Davis, M., The Budget of Tolerance, Ethics, Vol.89, No.2, Jan.979, p 170

See Also : Yovel, op.cit., p 122

³² Ibid. p 121

³³ Davis, op.cit., pp 166-167

³⁴ بيزالي، ايجار، في مواجهة عدم التسامح، رسالة اليونسكو، مرجع سابق، ص ٣٤
³⁵ انظر المزيد من التفاصيل عن الانتقادات الحديثة لمواجهة لمفهوم التسامح في الغرب :

- Hart, J., Meaning of Tolerance has Changed, Internet, <http://www.spub.knu.edu/ISSUES/V09913/Sp/n106/opn-Hart-2-23.html>
- Zube, J., The Defining Characteristics of a Tolerant Society, Internet, [http://www.newciv.org/worldtrans/gib/diyfat/DIY-217. HTML](http://www.newciv.org/worldtrans/gib/diyfat/DIY-217.HTML)

المبحث الثالث

التسامح السياسي في الدراسات الامبريقية

حظي موضوع التسامح السياسي بوفرة في الدراسات الامبريقية التي تم اجراؤها عبر فسترة زمنية طويلة تبدأ بالخمسينات من هذا القرن وحتى يومنا هذا. وقد انصب اهتمام معظم هذه الدراسات على مفهوم التسامح السياسي political tolerance وقياسه باعتباره أحد مكونات النظرية الديمقراطية وبالتحديد المكون المعياري.

يتناول هذا المبحث عدة نقاط :

١- الاتجاهات العامة التي منادت دراسات التسامح السياسي.

٢- مفهوم التسامح السياسي.

٣- محددات التسامح السياسي.

١ - الاتجاهات العامة التي سادت دراسات التسامح السياسي:

يعود الاهتمام الإمبريقي بدراسة التسامح السياسي إلى منتصف الخمسينات من هذا القرن عندما نشر ستوفر Stouffer أول دراسة إمبريقية في هذا الصدد عن مدى تصامح الجمهور الأمريكي تجاه الشيوعيين. كان الهدف العام للدراسة التعرف على اتجاهات عينة من الجمهور الأمريكي تجاه جماعات لا تتمتع بشعبية أو مكروهة في المجتمع، وهل منقر لها العينة بحقها في التمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية. وقد وقع الاختيار على ثلاث جماعات هم الشيوعيون والملحدون والاشتراكيون على اعتبار أن ما يمتقونه من أفكار ومبادئ يختلف عما هو سائد في المجتمع الأمريكي أي non conformists. ومن ناحية أخرى فقد قصر ستوفر الحقوق المدنية التي أراد دراستها على الحق في التعبير، إذ دارت أسئلته حول هل من حق المختلف إلقاء خطب يعبر عن أفكاره أمام الجمهور، وأيضا هل يصبح عرض كتاب يحوي أفكاره في مكتبة عامة، وأخيرا هل يسمح له بالتدريس في المدارس والمعاهد العامة. وقد خلص ستوفر إلى نتيجة موداه أن المواطن العادي أقل تصامحا من النخبة، وأن الأصغر منا والأكثر تعلما أكثر تصامحا من الأكبر منا والأقل تعلما^(١).

إن المتتبع لتطور دراسات التسامح السياسي يكتشف أنها مرت بعدد من نقاط التحول والتي تعتبر كل منها بمثابة بداية لمرحلة جديدة. بدأت المرحلة الأولى بدراسة ستوفر (١٩٥٥) وامتدت حتى عام ١٩٧٨. وقد شهدت هذه المرحلة ثلاث دراسات أساسية غير دراسة ستوفر وهي دراسة Grigg & Prothro (١٩٦٠) ودراسة McClosky (١٩٦٤) ودراسة Lawrence (١٩٧٦)، هذا بالإضافة إلى دراستين أخريتين لم يقدمتا إسهاما مستقلا، بل كانتا محاولة لإعادة اختبار فرض ستوفر وتحديثها وهما دراسة ديفيز Davis (١٩٧٥) ودراسة نان Nunn وزملائه (١٩٧٨)^(٢).

اهتمت الدراسات الأساسية الثلاث السابق الإشارة إليها بالعلاقة بين الموقف من المبادئ المجردة والتطبيق العملي على مواقف أو قضايا بعينها. وقد خلصت إلى أن هناك فجوة بين الاثنين، فبينما يعلن المرء تأييده لحق كل المواطنين والجماعات - بغض النظر عن اختلافهم - بالتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية وبالتحديد الحق في التعبير والاعتقاد في هذا الصدد، فإنه عند سؤاله عن موقفه تجاه جماعات بعينها - نشأ عن قيم المجتمع أو تقع في صفوف الجماعات المكروهة - فإن هذا التأييد السابق يتراجع ليحل محله مواقف أكثر تعصبا ونفيا للآخر.

بدأت المرحلة الثانية في دراسات التسامح السياسي بانتقاد إسهامات المرحلة الأولى من ثلاثة جوانب؛ أولا إنها ركزت على دراسة للموقف من الجماعات التي تقع على أقصى اليسار، وتجاهلت جماعات أخرى تقع على أقصى اليمين مثل الفاشيين. ثانيا إنها حددت مسبقا الجماعات المكروهة أو غير المفضلة والتي تعد أهدافا للتعصب السياسي - من وجهة نظر الباحثين - وطرحتها على الباحثين، وبذلك حصرتهم في إعلان مواقفهم من هذه الجماعات، مما أدى لظهور نتائج مضللة خلطت بين قياس التسامح السياسي بصفة عامة ومشاعر واتجاهات الباحث نحو جماعات بعينها^(٣). ثالثا يتعلق بالدراسات التي اهتمت بالسؤال عن مبادئ مجودة، فهذه الدراسات لا تقيس التسامح السياسي بقدر ما تحاول اكتشاف المبادئ المجردة السائدة في المجتمع، وبالتالي تتجاهل وجود فجوة بين القول والفعل لدى المرء^(٤).

ومن ناحية أخرى ترى الباحثة أن هناك وجهين للتصور في هذه المجموعة من الدراسات؛ أولها إهمال معرفة انتماء المبحوث الإيديولوجي والذي يحدد بدرجة كبيرة موقفه من الجماعات

المكرهه مثل الشيوعيين والجماعات الأخرى اليسارية، وبالتالي تظهر حقيقة تسامحه من حذمه، وثانيها التركيز في تحديد الحقوق المدنية على حق التعبير دون سواء من باقي الحقوق مما لا يوفر صورة شاملة عن مكانة كافة الحقوق المدنية في إدراك العينة محل البحث.

يعتبر سوليفان رائد المرحلة الثانية في دراسات التسامح السياسي. يحدد سوليفان شروطاً أساسياً لدراسة التسامح السياسي وهو وجود معارضة سياسية لجماعة ما أو لفكرة ما، أي وجود جوانب اختلاف، إذا لم تتوفر هذه الجوانب، فلا فائدة من- ولا ضرورة لدراسة التسامح السياسي، وذلك لأن مشكلة التسامح من حذمه لا تنشأ. فالتسامح قرين الاختلاف. انطلاق سوليفان من ضرورة دراسة مدى التسامح الموجود تجاه كافة الجماعات الموجودة بالمجتمع الأمريكي من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار والتي لا تتمتع بشعبية، بما يستلزم استكشاف خريطة الانشقاقات القائمة في المجتمع بهدف تحديد الجماعات المكرهه أو الأقل تفضيلاً لدى الشعب الأمريكي نظراً لانحرافها عن السياق الثقافي السائد. وقد حدد قائمة شملت جماعات من اتجاهات إيديولوجية وفكرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار (فاشيون-شيوعيون- ملحون- أعضاء جمعية John Birch - - - - -) ثم عرض هذه القائمة على المبحوثين - مع توفير فرصة لإضافة المبحوث جماعات غير موجودة بالقائمة- وطلب منهم تحديد موقفهم تجاه هذه الجماعات، هل من حقهم التمتع بحقوقهم السياسية والمدنية أم لا. وتجدر الإشارة إلى أنه ركز في تحديد الحقوق المدنية والسياسية على حق تقلد المناصب العامة والسياسية - التدرج في المدارس العامة - حرية التجمع والتظلم - حرية التعبير - حق التحرر من الرقابة الحكومية^(١).

على الرغم من نجاح سوليفان العملي في ثلاثي بعض المثالب السابق الإشارة إليها، إلا أن إسهامه هو الآخر لم يخل من بعض نقاط الضعف. أولها أن سوليفان لجأ إلى دراسة التسامح السياسي في وضعه المبكوي من خلال اكتشاف الموقف تجاه جماعات بعينها وبالتالي أهمل إمكانية دراسة الظاهرة في ديناميكيتها وحركيتها، بمعنى دراسة التسامح السياسي بصدد قضايا معينة في حالة تغير وتطور مستمر من ناحية طبيعتها وأطرافها الاجتماعيين. ومن ناحية ثانية فإن حصر خريطة الانشقاقات أو الاختلافات في المجتمع في الجماعات الأقل تفضيلاً أو غير المتمثلة أدى إلى تجاهل باقي جوانب الاختلاف في المجتمع والتي قد تظهر حول قضايا معينة. فلا يمكن القول أنه باستبعاد الجماعات الأقل تفضيلاً منجد أماناً مجتمعاً بلا خلافات أو متجانساً تمام التجانس. ثالثاً لم يظهر في إسهام سوليفان اهتمام بمعرفة الانتماء الإيديولوجي أو الفكري للمبحوث كأحد المتغيرات الأساسية المفصلة لموقفه. ومن ناحية رابعة وأخيرة فإن مقياس سوليفان بهذا الشكل لا يصلح للتطبيق على مجتمعات تنقسم بالتجانس ولا تحوي هذه التشكيلة الكبيرة من الجماعات المكرهه أو المتميزة عن السياق الثقافي العام بصورة واضحة.

أما المرحلة الثالثة في تطور دراسات التسامح السياسي والتي لا تمثل نقطة انقطاع بقدر ما تمثل محاولة تطوير ما سبقها فهي مرحلة الاهتمام بالتفسير، أي التركيز على محددات التسامح السياسي والاقتربات المفسرة للتعبير السياسي. فضلاً عن محاولة ثلاثي عديد من المثالب السابقة. وقد كان سوليفان أيضاً أحد رواد هذه المرحلة بجانب عديد من الباحثين في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة (علماء سياسة- أنثروبولوجيا- علماء نفس- علماء اجتماع). وسنعرض لهذه المرحلة تفصيلاً في موضوعي محددات التسامح السياسي والاقتربات المفسرة للتعبير السياسي.

٢- مفهوم التسامح السياسي:

عرف هيرسون Herson وهوفستتير Hofstetter التسامح السياسي بأنه استعداد المرء لتحمل put up with آراء الآخرين وممارستهم كأحد أساليب العقيدة الديمقراطية^(١). أما شلمير Shamir فقد عرفه بأنه الاستعداد لتحمل جماعات أو أفكار يعارضها المرء، والإقرار لها بالوجود ولأصحابها بممارسة حقوقهم السياسية في إطار النظام الديمقراطي^(٢). لم يختلف تعريف جيسون Gibson عن شامير إلا بصورة طفيفة تمثلت في تحديده للأحر المختلف في المجتمع، فقد عرّف التسامح السياسي بأنه الاستعداد لتقبل الجماعات السياسية التي لا تتمتع بشعبية أو تشذ عن القويم المائدة في المجتمع^(٣) deviant groups. أما سوليفان فقد عني بمقالة تحديد الحقوق، إذ قصد بالتسامح السياسي الاعتراف للجماعات التي تتحدى أسلوب الحياة المعتاد بكافة الحقوق مثل حق التعبير والنشر وتقلد المناصب المامة وذلك على أسس متساوية مع الجميع^(٤). يعرف بارنم Barnum وسوليفان المفهوم في دراسة أحدث لهما (١٩٩٠) بأنه اعتراف المواطنين بحق الجماعات المكروهة في المجتمع least-liked group في التمتع بكافة الحقوق السياسية، وقد أطلقا على المفهوم لفظ التسامح الاتحادي^(٥) attitudinal tolerance.

وجدير بالذكر أن غالبية تعريفات التسامح السياسي تتبع من التعريف الأم لكريك Crick عام ١٩٧٣ عندما عرف التسامح بأنه الاستعداد لاحتمال الأشياء التي تعارضها والسماح بالتعبير عن الأفكار والمصالح التي تختلف معها^(٦). وهكذا يتضح أن عنصر وجود الاختلاف هو حجر الزاوية في مفهوم التسامح السياسي وهو شرط مناقشته بالأساس.

٣. محددات التسامح السياسي :

كان الاهتمام بمحددات التسامح السياسي أبرز سمات المرحلة الثالثة في تطور الدراسات المعنية بالموضوع. وقد ركز بعض الباحثين على محددات دون غيرها كل وفق اهتمامه وتخصصه. كما اختلفت النتائج التي تم التوصل إليها بصدد متغير أو آخر عبر المكان والزمان.

المحددات الاجتماعية والديمقراطية:

من أبرز المحددات الاجتماعية التي حظيت باهتمام الباحثين التعليم والعمر والدين والمكانة الاجتماعية والسكني في الحضر. بالنسبة للتعليم فقد توصلت بعض الدراسات إلى وجود علاقة إيجابية بين ارتفاع مستوى التعليم وازدياد معدلات التسامح السياسي والإقرار بحقوق الجماعات المكروهة في التمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية^(٧).

استند ستوفر في إقامة علاقة بين التعليم والتسامح السياسي إلى الفراض مسؤءة أن التعليم يلعب دورا في زيادة قدرات المرء على التكلف مع الأفكار المتنوعة والشخصيات المختلفة دون خوف، بل وغرس قيمة أن الآخر ليس بالضرورة شريرا^(٨). ووفقا لجابنش Gabennesch فإن التعليم يوسع من رضى المرء للحياة ويحدد من منظورا ته نحو الحقيقة ويجعله على دراية بوجهات النظر البديلة، مما يخلق إنسانا أقل سلطوية وانغلاقا^(٩). وقد نصر بويو العلاقة الإيجابية بين التعليم والتسامح السياسي على أساس أنه كلما ارتفعت مستويات التعليم، كلما أصبح المرء

أكثر قدرة علي التفكير العميق والصائب مما يجعله يتشكك في موضوعية حرمان من يختلف معهم من حقوقهم، فالتعلم يؤثر علي المكون المعرفي للفرد^(١٥).

وعلي صعيد آخر، فقد شكك سوليفان في إحدى دراساته في أهمية التعلم في غرس التسامح السياسي حيث توصل إلى أن التعليم كأحد المتغيرات الاجتماعية له تأثير ضئيل للغاية وغير مباشر علي التسامح السياسي^(١٦). كما ترى الباحثة أن تقييم محتوى العملية التعليمية هام للغاية في هذا الصدد، هل هذا المحتوى يفرس للتسامح السياسي أم يفعل العكس.

وعن العلاقة بين ارتفاع المكانة الاجتماعية والتسامح السياسي، فقد توصل كورمان Korman إلى أن هناك علاقة إيجابية بين ارتفاع المكانة الاجتماعية للفرد واتساع خبراته وقبوله للأراء المتنوعة والأفكار الغريبة والسلوكيات الشاذة، وكذلك إحصائيه بالأمن لسي مواجهة التهديدات المختلفة^(١٧). وتجدر الإشارة إلى أن أهم مؤشرات المكانة الاجتماعية هي كل من المهنة والدخل. وقد خلص هيرسون، ومن قبله ليبست Lipset، إلى أن ذوي الياقات الزرقاء أو الطبقة العاملة أقل تسامحا وأكثر تعصبا من ذوي المكانة الاجتماعية الأعلى أو ذوي الياقات البيضاء^(١٨).

بالنسبة لمتغير العمر، ترواحت النتائج ما بين إقامة علاقة إيجابية بين الأكبر سنا والأقل تسامحا وبين من يتحفظ علي هذه النتيجة استنادا لعدة مبررات أخرى. فعلي سبيل المثال توصل ستوفر إلى وجود علاقة إيجابية بين تقدم العمر وانخفاض معدلات التسامح السياسي، وذلك لأن التقدم في العمر يرتبط بمزيد من التصلب والعرض ومقاومة التغيير، أي الاتجاه نحو المحافظة السياسية. ومن ناحية أخرى سمعت إسهامات أخرى لإعادة النظر في هذه العلاقة، وتوصلت إلى أن الاتجاه نحو المحافظة السياسية لا يرتبط بتقدم العمر بقدر ما يرتبط بالتشكك السياسية التي تتعرض لها الأجيال المختلفة. وعلي هذا يصبح المتغير الأهم هنا ليس العمر ولكنه تراكم خبرات الحياة عبر الأجيال والذي يؤدي لمزيد من التسامح السياسي وذلك في ضوء ما توصلت إليه بعض الدراسات من أنه ليس دوما كبار السن أكثر محافظة وأقل تسامحا، فلي القضايا التي تؤثر عليهم تأثيرا مباشرا مثل قضايا الرعاية الصحية والدخل، فإنهم يبدون اتجاهات أكثر تحورا، ومن ناحية أخرى فقد ابرز بعض الباحثين نقطة هامة وهي المناخ السائد في المجتمع، هل يتجه نحو التسامح السياسي أم نحو التعصب السياسي، فإذا كان يتجه نحو التسامح فمن المتوقع أن تسود الاتجاهات الأميل للتسامح لدي كبار السن وإن كان بصورة أقل من الأصغر سنا^(١٩). وأخيرا يخلص أحد الباحثين إلى نتيجة موداها أنه من الصعب افتراض علاقة سببية مباشرة بين العمر والتسامح السياسي، وذلك لوجود متغيرات أخرى وسيطة مثل التعلم والتشكك السياسية - تلعب دورا بدرجة أو بأخرى^(٢٠).

وعن العلاقة بين الدين والتسامح السياسي، فقد ربط بعض الباحثين بين التدين والتعصب السياسي. يري إيليس Ellis أنه كلما شعر الفرد أن هناك قسوي لوق الطبيعة supernatural تسيطر عليه وتقرر مصيره ويتحكم في أقداره وتماقيه إذا أخطأ أو حاد عن القواعد السلوكية المقبولة والمستقرة ثقافيا وأخلاقيا، كلما كان أكثر ميلا لمجازاة ما هو سائد، وبالتالي الميل للتعصب تجاه من يخترق هذه القيم والقواعد^(٢١).

وعلي صعيد الدراسات الإمبريقية، فقد توصل بعض الباحثين إلى إقامة علاقة إيجابية بين التدين والانتماء في التردد علي الكنيصة وبين التعصب وذلك بغض النظر عن نوع الطوائف والفرق الدينية، فالاختلاف فقط في درجة هذه العلاقة^(٢٢). كما أن أهداف التعصب تختلف من طائفة إلى أخرى، فعلي سبيل المثال كان اليهود أكثر تعصبا تجاه العناصريين مقارنة بجماعات

أخرى. وتري الباحثة أنه من الصعب افتراض هذه العلاقات البسيطة نظرا لوجود متغيرات وبسيطة أخرى - مثل الوضع الاقتصادي والاجتماعي وغيرها من متغيرات - تلعب دورا هاما في تحديد اتجاهات المراء.

يعتبر متغير التحضر أو السكن في الحضر هو آخر المتغيرات الديمغرافية ذات الصلة بالتسامح السياسي. أهم ما يميز هذا المتغير عما سبقه من متغيرات قدم الاهتمام به والذي يرجع إلى أواخر الثلاثينيات، وأيضا الثبات النسبي للنتائج التي توصلت إليها معظم الدراسات المعنية به من الثلاثينات حتى الثمانينات.

توصل ويرث Wirth إلى نتيجة مؤداها أن حياة الحضر باعث على التسامح السياسي. فوفقا له تدفع حياة الحضر وما فيها من كثافة سكانية وتنوع وعدم تجانس في الخلفيات والسمات لسكن السكان إلى ترسيخ التسامح السياسي خاصة في ظل تشكيل روابط وجمعيات عديدة تضم أناسا من مختلف الاتجاهات. وهذا على خلاف حياة الريف والتي يسود فيها تجانس السكان وسيادة الولادات الأولية التي تقوم على التماثل في القيم والمعتقدات مما يعوق قبول الاختلاف. وقد أكد ستوفر هذا المضمون عندما افترض أن التنوع الموسميوتقفي في الحضر يؤدي إلى قبول مختلف الأفكار والروى وبالتالي يعزز التسامح السياسي. وتجدد الإشارة إلى أن الدراسات الأحدث لم تخرج عن هذه النتيجة^(٣٢).

تشكك الباحثة في مدى صلاحية الأساس الذي استند إليه هذا الطرح وهو الانقسام الواضح بين الريف والحضر في ظل بروز ظاهرة تريبف الحضر وتحضر الريف في البلدان النامية، وكذلك في ضوء ثورة المعلومات والاتصالات التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، يتم فيها تداول المعلومات والروى والأفكار على أوسع نطاق.

المحددات النفسية للتسامح السياسي:

تدور المحددات النفسية أو المتعلقة بالشخصية- وفقا لعدد من العلماء - حول تقدير الذات self-esteem، الشخصية السلطوية، الشخصية الدوجماتية، والأنومية وأخيرا هيكل إشباع وترتيب الحاجات الإنسانية. توصل سنيدرمان Sniderman إلى وجود علاقة إيجابية بين انخفاض تقدير الذات والتعصب السياسي. فانخفاض تقدير الذات يعوق التعلم الاجتماعي للأعراف الديمقراطية بما فيها التسامح السياسي. والدافع لصعوبة التعلم ليس دافعا مقصودا من قبل هؤلاء ولكنه مفروض عليهم نظرا لما يسيطر عليهم من اتجاهات سلبية إزاء ذواتهم^(٣٣).

ومن ناحية أخرى فغن كلا من الشخصية السلطوية والدوجماتية وما يتصل بهما من خصائص وممات ترتبط ارتباطا إيجابيا بالتعصب السياسي والعكس صحيح. تقوم الشخصية السلطوية على عدد من السمات مثل الخضوع للسلطة والسعي لإخضاع من هم أدنى والعدوان على الجماعات المختلفة والبحث عن كيش لعداء والتفكير على أساس القوالب الثابتة (إما أبيض أو أسود)، وعدم الثقة في الآخرين. وقد كان ظهور الدراسات المعنية بالشخصية الدوجماتية بمثابة محاولة لتلافي ما تعرض له مقياس الشخصية السلطوية من انتقادات، حيث إنه لم ينجح إلا في قياس السلطوية لدي اليمين فقط^(٣٤).

ومن أبرز سمات الشخصية الدوجمائية عدم القدرة- ولا الرغبة- في تغيير الافتراضات في ضوء أدلة جديدة، التمسك بالأفكار القديمة ومقاومة التغيير والميل لمنع المبادرات الجديدة ومعاداة ذوي الرؤية النقدية^(٢٧).

وبالنسبة للأنومية فقد توصلت بعض الدراسات إلى وجود علاقة إيجابية بين الأنومية- بتعريفها الاجتماعي وهو الشعور بغياب المعايير والقواعد المحددة للسلوك، وبتعريفها النفسي وهو فقدان التوجه من ناحية والتعصب السياسي من ناحية أخرى^(٢٨).

على بعض الباحثين بالربط بين ترتيب وإشباع الاحتياجات الأساسية والتسامح السياسي. يقوم هيكل الحاجات الإنسانية على مجموعتين من الحلقات، الأولى الحاجات الأساسية ويقصد بها الحاجات الفسيولوجية والحاجة للأمن، وغالبا ما يكون اهتمام المرء المبالغ إزاء هذه الحاجات دليلا على تمركه حول ذاته. أما للمجموعة الثانية فهي الحاجات الأكثر تعقيدا مثل الحاجة إلى الانتماء، وتقدير الذات وتحقيق الذات، وفي هذه المجموعة من الحاجات يصب اهتمام المرء على علاقته بالبيئة المحيطة. وقد لوحظ أن هناك علاقة إيجابية بين تركيز الفرد على المجموعة الثانية من الحاجات والاهتمام بالأفكار المجردة مثل التسامح السياسي، والعكس صحيح حيث تقوم علاقة إيجابية بين التركيز على الحاجات الأساسية وتمحور الفرد حول ذاته من ناحية والتعصب السياسي من ناحية أخرى^(٢٩).

المحددات السياسية للتسامح السياسي:

تعد الثقافة السياسية من أبرز المحددات السياسية للتسامح السياسي ومن أكثرها إثارة للجدل. ربط جيمسون بين نمط الثقافة السياسية السائد ومدى توافر التسامح السياسي من عدمه. فهناك علاقة بين سيادة الثقافة الدافعة للمجاراة Culture of Conformity في مجتمع ما وما يترتب عليها من رفض الاختلاف والتنوع وبين سيادة الاتجاهات الأميل للتعصب السياسي. فسيادة القيم الثقافية المؤكدة على المجاراة والتماثل تعني فرض مزيد من القيود على الحرية السياسية، وبالتالي فإن من يشعر أنه لا يتمتع بالحرية في التعبير عن نفسه سياسيا، غالبا ما يميل نحو التعصب تجاه من يختلف معه^(٣٠). وعلى العكس من ذلك، فكلما كانت الثقافة السياسية تقبل مباحات واسعة من التنوع السياسي، كلما زاد الميل نحو التسامح السياسي، وذلك لأن تعرض المرء لعدد من الأفكار السياسية المتنوعة يجعله على دراية بوجهات النظر البديلة مما يعزز لديه التفكير النسبي، وأن وجهة نظره ليست بالضرورة هي الصحيحة^(٣١). وتأكيدا لهذا الطرح يري ديفيز Davis أن توافر التنوع والتعدد في أنماط السلوك وطرق التفكير، يجعل العالم أكثر ثراء في التفاصيل والاختيارات وبالتالي الممارسة الأوسع للحرية^(٣٢).

الخلاصة أن نمط الثقافة السياسية السائد يعد محددا للتسامح السياسي، فحينما تعمود الثقافة الدافعة للمجاراة، تزداد احتمالات التعصب السياسي والعكس صحيح.

يتعلق ثاني المحددات السياسية بالفاعلية السياسية، فكلما زاد إحساس الفرد بأنه أكثر فاعلية سياسيا وبالتالي أقل اعترايا، كلما كانت اتجاهاته أميل للتسامح السياسي، نظرا لأن الفاعلية السياسية تؤدي لمزيد من المشاركة السياسية والتي تسهم بدورها في تعزيز التسامح السياسي^(٣٣).

ومن ناحية ثالثة ربط بعض الباحثين بين متغير لاحتدام الصراعات الإيديولوجية في المجتمع، وبالتالي إدراك أن هناك مزيدا من التهديد السياسي من ناحية والميل نحو التعصب السياسي من

ناحية أخرى. ففي أوقات التوتر السياسي الحاد والصراعات الإيديولوجية المستعرة يزداد إدراك الأفراد والجماعات للتهديد السياسي مما يؤدي إلى ارتفاع معدلات التعصب السياسي لديهم^(٣٣). وتجدر الإشارة إلى أن لipest أشار - من قبل - إلى قيام علاقة بين كثافة الصراع السياسي والتطرف الإيديولوجي والذي يتطور في صورة وجود قوي سياسية راديكالية وبين حدوث عدم استقرار سياسي وديمقراطي، وبالتالي صعوبة تطور أعراف ديمقراطية. وذلك علي خلاف فخوات أهمية الإيديولوجية واعتدال الصراعات السياسية والذي يعد من وجهة نظره تطورا إيجابيا يسهم في تعزيز الأعراف الديمقراطية^(٣٤)، وبلا شك أن هذا الطرح يعد تعبيرا عن الاتجاه الوظيفي في الدراسات السياسية والذي ساد منذ الستينات.

وعلي خلاف هذه الرؤية يرى كل من دأش وجيسون أن الصراع والتنوع الإيديولوجي يؤدي إلى تعزيز وتقوية الأعراف الديمقراطية بما فيها التسامح السياسي. فاحتمال تعلم الأفراد للتسامح السياسي يتعاظم في الأوقات التي يكونون فيها مجبرين علي التعامل مع إيديولوجيات مختلفة وصراعات سياسية محتدمة أكثر من الأوقات العادية. وعلي الرغم من الأثر السلبي للتوترات السياسية علي أداء النظام السياسي والتي قد تصل إلى تهديد المقومات المؤسسية للديمقراطية، فإنها - علي العكس - لها آثار إيجابية قوية علي تعزيز الثقافة الأكثر تسامحا^(٣٥).

أضاف هيرسون محددا آخر وهو انضمام المواطنين إلى منظمات وروابط طوعية. فكلما ازداد عدد الروابط والمنظمات التي ينتمي إليها الفرد، كلما كان أكثر تسامحا مع المختلفين والعكس صحيح. كما ربط هيرسون بين ضخامة العضوية في منظمة ما وارتفاع معدلات تسلمح أعضائها^(٣٦). وتجدر الإشارة إلى أن هذه العلاقات تركز علي العلاقة بين المشاركة السياسية والتسامح السياسي من ناحية، وتبرز التشابك بين البعد المعنوي والتنظيمي للمجتمع المدني من ناحية أخرى.

وأخيرا يعد تاريخ الممارسة الديمقراطية وطبيعة النظام السياسي من ضمن محدثات التسلمح السياسي، فممارسة الدولة للقمع السياسي لفترة طويلة يكرس التعصب السياسي الجماهيري والعكس صحيح^(٣٧).

في نهاية الإحاطة بمحدثات التسامح السياسي يمكن استخلاص ما يلي :

- لا تتمتع كل المحدثات بنفس الثقل في علاقاتها بالتسامح السياسي؛ هناك محدثات تحظى بأهمية أكبر من محدثات أخرى، كما أن هناك محدثات تؤثر تأثيرا مباشرا علي التسامح السياسي، وهناك محدثات لا تؤثر تأثيرا مباشرا. ناهيك عن التداخل والتشابك بين هذه المحدثات- بل والتضارع أحيانا- عند صياغة اتجاهات المرء ومواقفه.

- إهمال الدراسات الإمبريقية العديدة المعنية بالتسامح السياسي للمحدثات الاقتصادية رغم أهميتها. فقد اقتصر الاهتمام علي محدد واحد ليس اقتصاديا صرفا- وهو محدد المكائنة الاجتماعية، ومع ذلك لم يحظ باهتمام كبير مقارنة بغيره من المحدثات الأخرى مما يفرض علي الباحثة توجيه مزيد من الاهتمام للمحدثات الاقتصادية للتسامح السياسي.

المحددات الاقتصادية للتسامح السياسي:

اعتمادا على الدراسات النظرية التي لم تهتم بصورة مباشرة بالتسامح السياسي، وإن كانت اهتمت بالقيم والأعراف الديمقراطية يمكن استخلاص عدد من الافتراضات والأطروحات عن علاقة الوضع الاقتصادي والطبقي للفرد باتجاهاته نحو الآخر المختلف.

• افترض ليبست Lippst قيام علاقة إيجابية بين الوضع الطبقي لفئة ما والقيم السياسية التي تعتقدها خاصة القيم المتعلقة بالديمقراطية. يرى ليبست أن الطبقات الدنيا في المجتمع تعد وقودا جيدا للحركات المتطرفة والمتعصبة، وأرجع ذلك إلى عدة عوامل اجتماعية واقتصادية مثل انخفاض الدخل وعدم الشعور بالأمان الاقتصادي وانخفاض مستوى التعليم والإحجام عن المشاركة في منظمات وروابط طوعية. تمهم كل هذه العوامل في خلق شخصية تميل للتصلب والتمعصب، خاصة في ظل ظروف اقتصادية متدهورة تمنع هذه الطبقات من الانغماس في أنشطة ومناقشات سياسية وبالتالي تحرمها من الانفتاح على رؤى متعددة الأبعاد للحياة^(٣٨).

• ربط كون kohن بين الموقع الطبقي والمهني للفرد والاتجاه نحو المجازاة conformity، وخلص لوجود ميل لدى المنتمين لطبقة دنيا ويمارسون مهنا متواضعة يتم فيها التعامل أساسا مع أشياء وليس بشرا نحو المجازاة والتمعصب إزاء المختلفين، وذلك لشعورهم بالعجز وأنهم والقومون تحت رحمة الآخرين، وأن مصائرهم ليست بأيديهم، وبالتالي فهم أكثر عرضة لمخاطر الخروج عن المألوف. وهذا على خلاف ذوي الموقع الطبقي والمهني المتميز والذين يتسمون بالقدرة على المبادرة وللتحكم في مصائرهم^(٣٩).

• اهتم بعض الباحثين بدراسة العلاقة بين الوضع الموسيواقتصادي وقيم التنشئة داخل الأسرة. فالعمال ذوو الياقات الزرقاء والذين يقومون بوظائف روتينية لا تحتاج إلى الإبداع والمبادرة ويتعرضون لدرجة عالية من السيطرة من قبل رؤسائهم، غالبا ما يفرسون في أنبائهم قيم الخضوع والمجازاة منذ الصغر. وذلك على خلاف العمال ذوي الياقات البيضاء، والذين يتمتعون بدرجة من الاستقلال وحرية المبادرة في ممارسة أعمالهم فضلا عن تعاملهم مع بشر وليس أشياء. وقد لخص جودفراي Godfrey أطروحاته في أن هناك ثلاثة عوامل تؤثر على اتجاهات المرء نحو الآخرين هم: درجة الخضوع للهيمنة والرقابة وبوعية المكون الأساسي للعمل (أشياء- بشر - أفكار) ومدى الاعتماد على الذات في العمل^(٤٠).

• لم يقتصر الاهتمام بالمحددات الاقتصادية على الوظيفيين فحسب، بل كان للدراسات الماركسية إسهامها في الأخرى. فوفقا للأدبيات المتكثرة بالماركسية ينقسم أي مجتمع إلى أقلية وأغلبية، تسيطر الأولى على الثانية وتستغلها، كما يسود المجتمع صراع ضاربي بين الفئتين حول الموارد النادرة. ومن ناحية أخرى فإن إمكانات الحراك الاجتماعي ضعيفة، كل هذا يؤدي إلى إحساس الفرد بضرورة التضامن مع من يشاركونه المعاناة واعتبار من عداهم أعداء. فالإحساس بضخامة التهديد الذي تتعرض له جماعة ما يزيد من تضامنها ويعظم من إحساسها بهويتها مما يدفعها لنفاق حدودها وتوقيع عقوبات قاسية على الخارجين عليها^(٤١).

الهوامش

¹ McCutcheon, A., A Latent Class Analysis of Tolerance For Nonconformity in the American Public, Public Opinion Quarterly, Winter 1985, p 457

² Prothro, J., & Grigg, C., Fundamental Principles of Democracy : Bases of

Agreement of Disagreement, Journal of Politics, vol. 22, 1960.

- McClosky, H., Consensus and Ideology in American Politics, American Political Science Review, vol. 58, 1964

- Lawrence, D., Procedural Norms and Tolerance, A Reassessment, American Political Science Review, vol. 69, no.1, March 1976.

- Davis, J., Communism, Conformity, Cohorts and Categories, American Tolerance in 1951-54 and 1972-73, American Journal of Sociology, vol.81, Nov. 1975

- Nunn, C., Crockett, H., and Williams, A., Tolerance for Nonconformity, San Francisco : Jossey-Bass, 1978

³ Sullivan, J., et al, An Alternative Conceptualization, op.cit., pp 783-785

⁴ Shamir, M., & Sullivan, J., The Political Context of Tolerance: The United States and Israel, American Political Science Review, vol 77, no.4, De. 1983, p 911

⁵ Sullivan, J., An Alternative, op.cit., pp 785-787

⁶ Herson, L., op.cit., p 1013

⁷ Shamir, M., Political Intolerance among Masses & Elites, op.cit., p 1019

⁸ Gibson, J., Political Consequences of Intolerance : Cultural Conformity and Political Freedom, American Political Science Review, vol.86, no.2, Jan. 1992, p 340

⁹ Sullivan, J., An Alternative, op.cit., p 781

¹⁰ Barnum, D., & Sullivan, J., The Elusive Foundations of Political Freedom in Britain and the United States, Journal of Politics, vol.52, no.3, August 1990, p 722

¹¹ Sullivan, An Alternative, op.cit., p 785

¹² من أمثلة هذه الدراسات :

- Stouffer, S., Communism, Conformity and Civil Liberties, New York: John Wiley & Sons, 1955

- Nunn, op.cit.

- Bobo, L., & Licari, F., Education and Political Tolerance, Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect, Public Opinion Quarterly, vol.53, 1989

¹³ Sullivan, J., Marcus, G., et al, The Sources of Political Tolerance : A Multivariate Analysis, American Political Science Review, vol.75, no.1, March 1981, p 94

¹⁴ Gabennesch, H., Authoritarianism as World View, American Journal of Sociology, vol.77, no.5, March 1972, p 858

¹⁵ Bobo, op.cit., p 291

¹⁶ Sullivan et al, op.cit., p 104

¹⁷ انظر المزيد من التفاصيل :

Korman, A., Work Experience, Socialization and Civil Liberties, Journal of Social Issues, vol.31, no.2, Spring 1975, pp 137-151

¹⁸ Herson, op.cit., p 1020

Lipset, S., Political Man. The Social Bases of Politics, New York : Anchor Books Doubleday & Company Inc., 1963, pp 90-91

^{١٩} انظر المزيد :

- Culter, S., & Kaufman, R., Cohorts Changes in Political Attitudes : Tolerance of Ideological Nonconformity, Public Opinion Quarterly, vol. xxxix, no. 1, Spring 1975, pp 69-81
- Davis, J., Communism, op.cit., pp 491-513

²⁰Hill, K., Tolerance and Generations, Is Youth Really a Liberalizing Factor, Internet, <http://www.Fiu.edu/~khill/genx.htm>

²¹Ellis, G., et al., Supervision and conformity : A Cross-Cultural Analysis of Parental Socialization Values, American Journal of Sociology, vol. 84, no.2, Sept. 1978, p 390

²²Beatty, K., & Walter, O., Religious Preference and Practice : Reevaluating their Impact on Political Tolerance, Public Opinion Quarterly, vol.48, no.1B, Spring 1984, pp 318-329

^{٢٣} انظر المزيد من التفاصيل :

- Wirth, L., Urbanism as a Way of Life, American Journal of Sociology, vol.44, 1938, pp 1-24
- Wilson, T., Urbanism and Tolerance, A Test of Some Hypotheses Drawn from Wirth and Stouffer, American Sociological Review, vol. 50, 1985, pp 117-123
- Abrahamson, M., & Carter, V., Tolerance, Urbanism and Region, American Sociological Review, vol. 51, 1986, pp 287-294
- Tuch, S., Urbanism, region & Tolerance Revisited, The Case of Racial Prejudice, American Sociological Review, vol. 52, no. 1987, pp 504-510

^{٢٤} انظر المزيد من التفاصيل :

Sniderman, P., Personality and Democratic Politics, Berkeley : Univ. of California Press, 1975

ونلك نقلا عن :

Sullivan, The Sources, op.cit., p 95

²⁵ Stone, W., The Psychology of Politics, London : Collier Macmillan Publishers, 1974, p.147

- Sullivan, op.cit., p95

²⁶Nauta, L., Dogmatists and their Critics, A Philosophical Inquiry into the Roots of Rigidity, in Wahba, M., (ed.), Roots of Dogmatism. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference, Cairo : Anglo Egyptian Bookshop, 1984, pp 25-26

^{٢٧} طه، هند، مفهوم الضياع، دراسة نظرية وميكومترية، المجلة الاجتماعية للجمعية، المجلد ٣١، العدد ٢، مايو

١٩٩٤، ص ١٢٥

وكيفيا :

Herson, op.cit., p 1024

²⁸Sullivan, op.cit., pp 95-96

²⁹Gibson, op.cit., p 338

^{٢٨} انظر المزيد من التفاصيل :

Ibid., pp 340-344

³¹Davis, The Budget of Tolerance, op.cit., p 169

³²Duch, R., & Gibson, G., "Putting up with" Fascists in western Europe : A Comparative, Cross-Level Analysis of Political Tolerance, The Western Political Quarterly, vol.45, no.1, March 1992, p 254

³³Sullivan, The Sources ..., op.cit., pp 96-97

^{٢٩} انظر المزيد من التفاصيل :

Lipset, S., & Rokkan, S., Party Systems and Voter Alignments : Cross-National Perspective, London : Collier-McMillan Limited, 1967, pp 1-64

³⁵Duch & Gibson, op.cit., p 242

³⁶Herson, op.cit., p 1023

³⁷Gibson, The Political Consequences ..., op.cit. p 339

³⁸Lipset, S., Political Man, op.cit., pp 97-130

³⁹Gabennesch, H., op.cit., p 826

⁴⁰Godfrey, E., & Lee, G., Supervision and Conformity : A Cross-cultural Analysis of Parental Socialization Values, American Journal of Sociology, vol. 84, no.2, 1978, pp 386-387

⁴¹Dahredorf, R., Class and Class Conflict in Industrial Society, London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976,, pp 165-193

المبحث الرابع

الاقترابات المفسرة للتعصب السياسي

بينما كان اهتمام المبحث السابق اكتشاف الشروط التي تمسده التربة لازدهار التسامح المياسي، فإن هدف هذا المبحث هو تكملة الصورة بمعنى الاهتمام بالاقترابات التي تعبر التعصب المياسي، لماذا يظهر الميل للتعصب المياسي وتحت أي ظروف يلتشر ويسود؟

· نحتاج ظاهرة التعصب المياسي كأي ظاهرة سياسية متعقدة الجوانب والأبعاد إلى عديد من الاقترابات لدراستها، وسوف نعتمد هنا على ثلاثة اقترابات تفسيرية:

١. اقتراب الثقافة المياسية.
٢. اقتراب علم النفس المياسي.
٣. اقتراب النخبة المياسية.

أولاً: اقتراب الثقافة السياسية

يرجع الاهتمام بالجوانب الذاتية والمعيارية للسياسة لعدة قرون مضت. فقد علق أفلاطون ومن بعده روسو بقرون طويلة أهمية كبيرة على غرس المشاعر العامة التي تمهد التربة للديمقراطية السياسية. واهتم الكس دي توكفيل بالدور الهام الذي تلعبه القيم والمشاعر والرموز في السياسات الأمريكية والفرنسية والبريطانية^(١). وعلى صعيد الثقافة العربية أولى ابن خلدون أهمية لرصد طبائع البشر وأرجع ما لاحظته من اختلافات في هذا الشأن إلى تباين الظروف المناخية وتفاوت أحوال الممران في الخصب والجذب وتنوع أنماط المعيشة ما يبين البداة والفلاحة والحضارة، فضلاً عن أسلوب معاملة الحاكم للراعية^(٢).

وقد تارجح الاهتمام بتحليل الثقافي صعوداً وهبوطاً وفقاً لما شهده العالم والفكر من تغيرات. وكان لصعود الاتجاهات الفاشية والنازية فيما بين الحربين الفضل في إبراز أهمية التحليل الثقافي كإطار تفسيري لمثل هذه الظواهر^(٣). كما أسهمت الثورة الملوكية في علم السياسة في الستينات من هذا القرن في تحقيق تقدم كبير في دراسات الثقافة السياسية واستخدامها كأحد الاقترابات التفسيرية الهامة في علم السياسة^(٤). وبالتدرج بدأ يتجدد الاقتناع بأن الاقتصاد في تحليل الظواهر السياسية على المناهج المؤسسية والقانونية أو نماذج الاختيار العقلاني التي تهتم أساساً بالمتغيرات الاقتصادية أمر معيب وغير كاف، وأنه لابد من إيلاء أهمية أكبر للعوامل والمتغيرات الثقافية كإطار تفسيرية^(٥).

تتلخص الأطروحة الأساسية لدي أنصار اقتراب الثقافة السياسية في أن هناك أهمية للقيم والمشاعر والمعتقدات في تفسير السلوك السياسي. وأن هذه القيم والمشاعر والمعتقدات السياسية ليست مجرد انعكاس بسيط للهياكل الاجتماعية والسياسية ولا يحكمها أيضاً الاختيار العقلاني. وعلى هذا فإن محتوى أفكار الجماهير والنخب السياسية أكثر تعقيداً واستقلالية عما تطرحه الليبرالية والماركسية من مقولات وفروض^(٦). تكتسب الثقافة السياسية أهميتها في أي مجتمع من أنها توفر أحد المفاتيح أو المداخل لفهم وتفسير كيف تتشكل وتعمل مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية. كما أن دراستها تصبح أكثر أهمية وإلحاحاً في مراحل التحولات الكبرى، فقد تكون الثقافة السياسية عاملاً مساعداً على إنجاز هذه التحولات أو معوقاً لها^(٧). ومن ناحية ثانية فقد كان لاقتراب الثقافة السياسية المبق في الاهتمام بالجماهير، هذا القطار الذي طأه أهله علم السياسة التقليدي. فضلاً عن ذلك فقد استفاد أنصار التحليل الثقافي من الأطر النظرية والمنهجية الموجودة في فروع أخرى من المعرفة مثل الأثنولوجيا الثقافية وعلم النفس وأبحاث الرأي العام^(٨). فقد كان للدراسات المبكرة عن تشكيل الرأي العام لدي الجماهير الفضل في الكشف عن عمليات التفاعل والتأثير المتبادل بين الأفراد والجماعات، وبالتالي دور الشبكات الاجتماعية والميقات الثقافية في تشكيل الرأي والتعبير عنه، فخلق الآراء والأنشطة السياسية - لا توجد دوافع فردية فحسب بل يوجد وسط سياسي واجتماعي يؤثر على تشكيل المراء وآرائه ودوره^(٩).

وكانت أهم علامات ازدهار الاهتمام بالثقافة السياسية في الستينات عمل الموند وقريبا عن الثقافة المدنية. هذا العمل الذي تميز عما سبقه من أعمال - كانت إلى حد كبير تنقسم بالانطباعية وتركز على الموضوعات المتعلقة بالطابع القومي - بكونه أول عمل علمي إمبريقي له مفاهيمه

المحددة وفروضه التي تم اختبارها عبر سياقات ثقافية مختلفة^(١٠). ويمكن القول أن هذا العمل كان طليعة ما تلاه من دراسات عديدة استخدمت الثقافة السياسية كإطار تفسيري للملوك السياسي سواء عبر سياقات ثقافية مختلفة أو عبر الزمان^(١١).

يري شيلتون Chilton أن مفهوم الثقافة في حد ذاته يعني أن هناك شيئا مشتركا بين الناس، فالثقافة إطار يكفل التشارك بين المواطنين في التوجهات. وإن كان هذا لا يعني نفي وجود فروق وتميزات بين المواطنين في تأثيرهم على الثقافة ومدى تأثيرهم بها. فالفرد يستقبل القيم والمبادئ والأعراف وغيرها من المكونات الثقافية ويعيد إنتاجها مرة أخرى^(١٢).

يري إيكشتاين Eckstein أن حجر الزاوية في النظرية الثقافية مقولة السلوك أو التصرف الموجه postulate of oriented action، فالفاعلون لا يستجيبون مباشرة للمواقف ولكن يستجيبون من خلال توجهات وسيطة mediating orientations. إذا ارتبطت هذه التوجهات بتجمعات أو تم التعبير عنها من خلال تجمعات أصبحت أطروحات ثقافية cultural themes. ويقصد بالتوجهات استعدادات المرد المسبقة سواء كانت معرفية cognitive أو وجدانية affective أو تقييمية evaluative. ويختلف محتوى هذه التوجهات من مجتمع إلى آخر ومن شريحة اجتماعية إلى أخرى وفقا لثلاثين درجات وأنماط التعلم الاجتماعي سواء تم في وقت مبكر أو متأخر وليس وفقا للمواقف الاجتماعية الموضوعية والهيكل فحسب.

تبرز فكرة Eckstein أهمية الثقافة كمغير وسيط للسلوك السياسي. ومن ناحية أخرى فإنها توضح مدى التداخل بين اقتراب الثقافة السياسية والقراب علم النفس السياسي. فكلهما يتعامل مع توجهات واستعدادات مع فارق أساسي وهو جماعية هذه التوجهات (ثقافية) أو فرديتها (نفسية). تعتبر هذه التوجهات متغيرات وسيطة بين الفرد والبيئة^(١٣).

وتجدر الإشارة إلى تراجع مفهوم الثقافة السياسية في الصيغتين وسط موجة نقد واسعة اعتبرته مفهوما محافظا واستاتيكا ومجرد تحصيل حاصل واتهمته بتجاهل علاقات القوة والمجز عن تفسير التغيير الاجتماعي^(١٤). فقد عومل مفهوم الثقافة السياسية كمغير عارض أو مؤقت أو كتفسير يتم اللجوء إليه لملء الفراغ الذي ينجم عن فشل التفسيرات التقليدية. أما الانتقاد الأكثر شيوعا الموجه ضد الثقافة السياسية فمفاده أنها تنظر للقيم كإمر مسلم به، فالثقافة كما يري النقاد هي بمثابة نتيجة وليست سببا للأبنية المؤسسية. مثال ذلك مقولة بريان باري Brian Barry بأن الثقافة السياسية الديمقراطية هي بمثابة استجابة مدروسة للعيش في ظل مؤسسات ديمقراطية وليست كما يجادل جابريل الموند وسيدني فيربا في مؤلفهما الثقافة المدنية - التزاما قيميا يشكل قوة ضاغطة على تلك المؤسسات باتجاه الديمقراطية. كما يري النقاد أن إنكار دور الأبنية المؤسسية في تشكيل الثقافة السياسية يعمق من غموض مفهوم الثقافة ويصعب من سبر أغواره. يري بيتر هول Peter Hall أنه إذا لم تستطع النظريات الثقافية تفسير أصول الاتجاهات من خلال الرجوع إلى المؤسسات التي تولدها وتعيد إنتاجها، فإنها لا تقدم سوى أداة خارقة للطبيعة تحتاج في ذاتها إلى تفسير^(١٥).

ورغم وجاهة بعض الانتقادات المذكورة، إلا أنها تصلح أيضا للانطباق على عديد من الاقترابات السياسية الأخرى والتي تهمل متغيرات لصالح أخرى. فضلا عن تجاهل هذه الانتقادات للعلاقة التفاعلية والتبادلية بين المؤسسة أو البنية والثقافة. وربما يكون أساس هذه الانتقادات تركيز معظم الدراسات الكلاسيكية المعنية بالثقافة السياسية على ثقافة المجتمع ككل أو الأمة كوحدة واحدة، وإهمال التنوع الثقافي داخل كل مجتمع، وأثر البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عليه. ولذلك بقيت الاختلافات بين المجتمعات وليس الاختلافات داخلها هي البؤرة

المركزية للبحث، وبقي الصراع داخل المجتمع غير منسفر^(١٦). ولذا فإن تصحيح معيار التراب الثقافية السياسية يتطلب تجنب المفاهيم الاختزالية للثقافة reductivist وتفكيكها إلى ثقافات فرعية؛ ثقافة نخبة وثقافة جماهير، وأيضا الاهتمام بثقافات الجماعات المختلفة داخل المجتمع^(١٧). وطبي نفس النوال يري فيبر أن المجتمعات الكلية ليست وحدة تحليل مفيدة، إذ أن كل مجتمع ينقسم إلى شرائح اجتماعية متعددة تختص بنماذج حياة خاصة لها ويبرز متميزة حول العالم. هذه الجماعات والشرائح هي منبع الأفكار الأخلاقية التي تشكل سلوك وروحي أعضائها نحو العالم^(١٨).

وعلى خلاف عقد السبعينات شهد عقدا الثمانينات والتسعينات ظواهر جديدة أدت إلى ازدهار التقارب الثقافية السياسية. ومن أبرز هذه الظواهر البروز الواضح لدور الدين في السياسة والذي تجلي في الدور السياسي المتعاظم للكنيسة في أمريكا اللاتينية وبولندا، والمد الإسلامي الأصولي في البلدان العربية والإسلامية، وكذلك الدور الذي لعبته الثقافة الكونفوشية في شرق آسيا في إيجاز تقدم اقتصادي غير مسبوق، وأخيرا ظهور الدين كأحد المحدثات الهامة للسلوك السياسي والانتخابي في أوروبا الغربية^(١٩). كما كان اسقوط الاشتراكية وما ترتب عليها من التشكيك في التحليلات المادية الماركسية دورا هاما في إبراز القدرة التفسيرية لاقتراب الثقافة السياسية. فقد كان كل من التحليلات المادية الماركسية والوظيفية البنائية معنولة بدرجة ما عن النقل من أهمية التقارب الثقافية السياسية كبطار تفسير^(٢٠).

يحدد الموند في كتابه العلم المنقسم على ذاته أربعة أبعاد لنظرية الثقافة السياسية:

١. الثقافة السياسية هي مجموعة من التوجهات الذاتية نحو السياسة لدى مواطني بلد ما أو قسم منهم.
٢. تنقسم هذه التوجهات إلى توجهات معرفية ووجدانية وتقييمية تشمل المعارف والمعتقدات المتعلقة بالسياسة.
٣. إن محتوى الثقافة السياسية هو نتائج التنشئة في الطفولة والتعليم والتعرض لوسائل الإعلام والخبرات التي يكتسبها المرء من التفاعل مع الأداء الحكومي والاقتصادي.
٤. تؤثر الثقافة السياسية على أداء الهياكل الحكومية والسياسية، تقيد ولكن لا تحدد. وعلى وجه العموم فهناك علاقة تأثير متبادل بين الطرفين^(٢١).

تتعدد الموضوعات التي تدخل في مجال اهتمام الثقافة السياسية ومن أبرزها الثقافة السياسية للنخبة والتنشئة السياسية والتغيير السياسي والثقافات الفرعية^(٢٢).

فيما يتعلق بالموضوع محل الدراسة وهو الاستماعية بالتراب الثقافية السياسية في دراسة التعصب السياسي. فقد تعددت الإسهامات؛ منها ما اقرب من الموضوع بصورة أو بأخرى ومنها ما لمس الموضوع مباشرة. فعلى سبيل المثال أشار كل من الموند وغيره - في دراستهما عن الثقافة المدنية - إلى مسألة الثقة trust والميل للتعاون فيما بين المواطنين كأحد مكونات الثقافة. فتوافر قيم تؤكد على السلوك التعاوني بين المواطنين ومدى ثقة الفرد في الآخرين يعدد محدد هاما لتكوين جماعات سياسية وروابط ثاتوية، وأيضا ضرورة لأي مشاركة سياسية فعالة. تطوي الثقة المتبادلة على القبول بقواعد الديمقراطية والتي بمقتضاها يعتبر المواطن من يختلف معه في الرأي مواطنا منتقيا مثله تماما وليس خائفا^(٢٣).

وفقا لـ Inglehan ينتم أي مجتمع بوجود توجهات ثقافية أساسية تحكمه، مما يرتب أشارا ونتائج سياسية واقتصادية. ومن ضمن توجهات الثقافة السياسية التي ترتبط بالديمقراطية الرضا

عن الحياة الشخصية والرضا السياسي والثقة المتبادلة في العلاقات الاجتماعية Interpersonal Trust ومساندة النظام الاجتماعي القائم. ويضيف اتجيهارت أن المجتمعات التي تسود فيها هذه التوجهات تميل الديمقراطية أكثر استقراراً من المجتمعات التي تنفرد إياها^(٢٤).

وعلى عكس الببان أن هناك علاقة اقتران قوية بين الثقة المتبادلة والتسامح السياسي. فتوافر الثقة المتبادلة والتسامح السياسي شرطان ضروريان للديمقراطية ثقافياً ونظامياً. ومن ناحية أخرى فإن الثقة المتبادلة لا تعتبر سمة فطرية، ولكنها سمة ثقافية تتشكل بمقتضى الخبرة التاريخية التي يتعرض لها البشر، وأيضاً تتأثر بما يتعرضون له من تغييرات.

أما على صعيد إقامة ارتباط مباشر بين الثقافة السياسية والتسامح السياسي، فقد حدد جيبسون Gibson نمطين للثقافة السياسية يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالتسامح والتعصب السياسي. النمط الأول ما يطلق عليه الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية culture of political conformity أما الثاني فهو ثقافة التتوع السياسي^(٢٥).

كان لعلم النفس الاجتماعي الريادة في الاهتمام بمفهوم المجاراة conformity. يعرف Kiesler المجاراة بأنها التغيير في السلوك أو المعتقد بما يتوافق أو يتماثل مع الجماعة وذلك نتيجة لضغوط منها سواء كانت حقيقية أو خيالية أي في ذهن من يسمي للمتأمل. وعلى الرغم من وجود فارق بين القبول الذاتي لمجاراة الجماعة private acceptance الذي يتم على أساس اختيار حر وذاتي، والخضوع compliance والذي يقوم على أساس مجاراة الضغوط دون انتفاع، فإن كلا المفهومين يقعان تحت مصطلح المجاراة^(٢٦).

ترتبط المجاراة بثلاثة متغيرات مستقلة؛ ضغوط الجماعة group pressure والشك العالي في الذات self doubt وتوافر أعراف وقوم متطرفة في المجتمع^(٢٧) ونظراً لأن المجاراة ما هي إلا قبول التأثير الاجتماعي، فإن هذا التأثير يتخذ شكلين، الأول التأثير المعلوماتي Informational Influence، أو من خلال حيلزة المعلومات، حيث تتم مجاراة الآخرين أو الاستجابة لتأثيرهم على أساس ما يحوزونه من معلومات عن الواقع وعلى أساس الاعتقاد في صحة هذه المعلومات من جانب من يسمي للمجاراة. أما الشكل الثاني فهو التأثير القيمي Normative Influence ويكون الدافع للمجاراة إما الحصول على عائد إيجابي أو تجنب العقاب بغض النظر عما يعتقد الشخص في صحة أو عدم صحة مصادر التأثير^(٢٨). من أهم دوافع المجاراة- غير ما سبق ذكره- عن ضغوط الجماعة والشك في الذات- هناك دوافع نفسية تتمثل في الحاجة لتحقيق القبول وتجنب الرفض خاصة في حالة عدم وضوح ما هو مقبول اجتماعياً. فضلاً عن السعي للتغلب على مشاعر فقدان الهوية والاعتراب. أما الدافع الأخير للمجاراة ينشأ من سيادة الثقافة الجماهيرية وما يترتب عليها من فقدان التنوع الثقافي وتكمير كل من الثقافة الشعبية Folk culture والثقافة الرفيعة High culture على السواء^(٢٩).

وبالعودة لجيبسون مرة أخرى، تصمي الثقافة الدافعة للمجاراة إلى تحقيق التماثل والتطابق بين كافة أفراد المجتمع، وبالتالي تقييد الحرية السياسية وتسييد قيم التعصب السياسي لدى الجماهير والتأكيد على أن هناك مخاطر ملموسة من الخروج عن المألوف. ويلاحظ هنا أن مصدر القيود ليس من الدولة، ولكن من المجتمع ذاته، من المواطنين إزاء بعضهم البعض^(٣٠). ويضيف ويزرلورد Weatherford أن السياق الاجتماعي المحيط بالفرد- والذي يتم في إطاره نشر أعراف الجماعة والانزواء بها - (أو ما يسمي بالمعلومات المرتبطة بالجماعة المرجعية reference group) يفرض ضغوطاً اجتماعية دافعة للمجاراة، وأن تأثير هذه الضغوط يعتمد على حجم الجماعة وقوة الانتماء ومقدار أو مدى حساسية العقاب للواقع على الخارجين عن الإجماع^(٣١).

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصدرين لتقييد الحرية السياسية؛ الأول هو النظام السياسي والثاني سياق التفاعلات الاجتماعية^(٣٢) Interpersonal Interactions Context. بالنسبة للمصدر الأول فيتمثل فيما يفرضه النظام السياسي من قيود على المواطن تمنعه من التعبير علنا عن وجهات نظره السياسية، ويطلق علي هذا النمط من القيود الرقابة الخارجية external censorship أو القمع السياسي. ينبع المصدر الثاني للتقييد من البيئة الاجتماعية حيث تفرض الشبكات الاجتماعية المكونة من الأصدقاء والزملاء والأقارب قيودا أساسية على حرية المرء في الاختيار، بل وتعاقب من ينتهك هذه القيود. يطلق علي هذا النمط من القيود؛ وهي القيود النابعة من الرقابة الداخلية أو الذاتية^(٣٣) Self/Internal Censorship.

وعلى نفس المنوال، تهتم ماري دوغلاس ببعد الجماعة/ الضبط الاجتماعي. فكلما تمازج اندماج الفرد في الجماعة زاد تأثير الجماعة عليه وتقلصت مساحة التفاوض والحرية المتاحة في حياته. فالجماعة تلعب دورا هاما في إحكام الضبط الاجتماعي على العضو. وعلى هذا فإن مسألة الضبط الاجتماعي هي نقطة التركيز في تحليل الجماعة^(٣٤).

ولقد كان للمهتمين بأبحاث الرأي العام والسلوك الانتخابي الفضل الأول في إبراز أهمية دراسة أثر السياق على تكوين الرأي وعلى السلوك السياسي. هناك اتفاق واسع فيما بينهم على أن الأفراد يشكلون آراءهم ويحددون سلوكياتهم من خلال التفاعل مع بيئاتهم الاجتماعية وليس بمعزل عن الآخرين. فعلى سبيل المثال قدم مكفي Mcphee في عام ١٩٦٣ نظريته عن اختبار الواقع الاجتماعي Theory of Social reality testing والتي طرح فيها فكرة أن الأفراد يستهلكون المعرفة من البيئة ويطورون فهمهم الشخصي للمعلومات ويختبرون فروضهم من خلال التفاعل الشخصي والاجتماعي. ومن خلال هذه العمليات تتشكل الضغوط الدافعة للمجاعة، كما يتم فرض العزلة الاجتماعية على غير المتماثلين^(٣٥).

يؤكد وايدافسكي Wildavsky على أن من أهم القضايا السياسية التي تلعب فيها التفاعلات الاجتماعية دورا ضخما هي قضية التمسك السياسي والانفعال نحو المجاعة. فاعتناق معتقدات ما والتعبير عنها وكذلك تبني سلوكيات سياسية معينة، كلها مسائل يتحكم فيها السياق الثقافي، فالفرد يختار ما هو مقبول وما هو غير مقبول من خلال هذا السياق الثقافي. وعني عن البيان أن معادلة القبول من عدمه معادلة نسبية تختلف باختلاف الثقافة السياسية، وكذلك وفقا لما اختبره الفرد من مستويات التسامح السياسي من قبل. وبعبارة أخرى فإن اختيارات الأفراد وتفضيلاتهم هي في النهاية اختيارات ثقافية، تعكس التوجهات الأساسية المشتركة التي تعطي الشرعية للنماذج المختلفة للممارسات الاجتماعية^(٣٦).

وأخيرا فإن هناك بعض الباحثين يتطرق في طرحه حينما لا يعزو سيادة قيم التمسك السياسي لوجود نمط الثقافة الدافعة للمجاعة، بل يري أن الثقافة نفسها بحكم التعريف تمنع الاختلاف بتركيزها على المشترك بين المواطنين سواء كان أعرافا أو قيما أو سلوكيات سياسية^(٣٧). تري الباحثة أن هذه الفكرة مبالغ فيها ومردود عليها، فعلى الرغم من وجود عنصر التشترك في الثقافة السياسية، فإنها أيضا تضم عددا من التباينات والاختلافات التي ترجع ل عوامل عديدة سياسية واجتماعية واقتصادية. كما تشمل عددا من الثقافات الفرعية. وبالتالي فالاشتراك في قيم معينة لا يعني التجانس والتماثل، بل المحك هنا النسبة والتناسب بين كل من الثقافة الدافعة للمجاعة وثقافة التنوع السياسي في أي مجتمع.

يقع على الطرف النقيض للثقافة الدافعة للمجاعة ثقافة التنوع السياسي. فوجود ثقافة وبيئة غنية بالتنوع السياسي يسهم في تجذر التسامح السياسي وقبول الاختلاف في المجتمع. وذلك

لأن مثل هذه الثقافة تتيح للفرد التعرض لأفكار سياسية عديدة وتجعله على علم بوجهات النظر البديلة بل وتغرس لديه الاعتقاد بأن وجهات النظر الأخرى المختلفة قد تكون ممكنة بل ومشروعة، وأن وجهة نظره الخاصة ليست بالضرورة صحيحة مطلقاً^(٣٨). وذلك على خلاف التجانس السياسي والعلاقات الاجتماعية القوية داخل أي جماعة والتي تقيد من حرية الفرد وتمزز من التعصب السياسي في مواجهة الآخر المختلف، بل وتخلق العقيدة المنغلقة التي تستبعد أي احتمالات للتسامح^(٣٩). فالوعي بالتنوع الثقافي وقبوله سمة تتسلسل مع التمرکز حول الذات^(٤٠).

يتم نقل الثقافة السياسية السائدة من خلال التنشئة السياسية، هذه العملية التي بمقتضاهاها يكتسب المواطنون المعلومات والأعراف والاتجاهات والقيم عن المجتمع والاقتصاد والنظام السياسي. كما أنه من خلال هذه العملية يتعلم الفرد كيف يشارك، كيف يتفاعل مع البيئة السياسية، يعرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات^(٤١). ومن ناحية أخرى فإن محتوى هذه العملية يختلف من نظام سياسي إلى آخر ودخلت نفس للنظام السياسي نتيجة تنوع الخبرات والبيئات وتعدد قنوات التنشئة، فمنها ما هو رسمي مثل المؤسسات التي يسيطر عليها النظام السياسي ومنها ما هو غير رسمي مثل المؤسسات التي يسيطر عليها المجتمع والتي قد تنقل قيماً مختلفة أو متعارضة مع ما يثبته النظام السياسي^(٤٢). من خلال عملية التنشئة يتم غرس القيم الأساسية لدى الطفل، سواء القيم التي تركز على الطاعة والنظام والسلطة أو القيم التي تركز على الاختيار والحرية والاستقلالية^(٤٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ترميز الثقافة الدافعة للمجاعة السياسية يعتمد على القيم التي يتم غرسها من خلال كافة أدوات ومؤسسات التنشئة، هل قيم سلطوية أم قيم ديمقراطية، فالطفل الذي يتعرض لتربية سلطوية في الأسرة والمدرسة، غالباً ما تترسخ لديه قيم الإكراه والخضوع والمجاعة والعكس صحيح. ونظراً لأن عملية التنشئة السياسية عملية مستمرة طوال العمر، فإن التواصل في غرس قيم الخضوع والمجاعة يؤدي إلى تثبيت أسس الثقافة الدافعة للمجاعة، أما حدوث الانقطاع من فترة إلى أخرى وعبر أكثر من مؤسسة، وبالتالي التراجع بين القيم الدافعة للمجاعة والقيم المناقضة لذلك، قد يؤدي إلى إضعاف الثقافة الدافعة للمجاعة إذا مال الميزان لصالح القيم المؤكدة للتنوع السياسي والحق في الاختلاف.

في نهاية هذا العرض يمكن استخلاص عدد من النتائج:

- تتجاوز كل من الثقافة الدافعة للمجاعة وثقافة التنوع السياسي في أي مجتمع. الفارق بين مجتمع وآخر يكمن في الثقل الذي يتمتع به كل نمط مقارنة بالآخر، وكذلك الامتداد الزمني لسيطرة نمط دون آخر.
- تتداخل الدوافع النفسية الدافعة للمجاعة مع الدوافع الثقافية مما يجعل التفرقة بينهما أمراً غير يميز بدرجة كبيرة، خاصة على صعيد الواقع الفعلي المعاش.
- أن الربط بين سيادة الثقافة الدافعة للمجاعة ووجود جماعات مرجعية عديدة واضحة الحدود ومتميزة ليس أمراً حتمياً. فالثقافة الدافعة للمجاعة قد تسود في مجتمعات تتمتع بقدر كبير من التجانس السياسي والثقافي، وحينئذ تصبح المحظورات القائمة في المجتمع محظورات مجتمعية عامة مثل الجنس والدين في بعض المجتمعات، من يكثر منها يتعرض لعقوبات الخروج عن المبادئ والمألوف.

- هناك صراع دائم بين ما يريده المجتمع وما يريه الفرد ويستطيع تحقيقه، ورجحان كفة على أخرى يتوقف على النقل النسبي للثقافة المائدة، وبالتالي على مدى إدراك الفرد للحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع، أو بمعنى آخر ما هو مقبول اجتماعيا. كما تتوقف كثرة الفرد على الاختلاف على تقييمه للمقولات التي قد يتعرض لها نتيجة ذلك الاختلاف، هل يستطيع تحملها أم لا.
- تتفاعل القيود التي تفرضها الدولة على المواطن مع القيود الذي يفرضها المجتمع، بما يخلق منظومة متشابكة تتداخل فيها كل أشكال القمع الخارجي والداخلي أو الذاتي.
- أن العلاقة بين التعصب السياسي والثقافة الدافعة للمجاعة علاقة تبادلية، كل منهما يغذي الآخر ويؤدي إلى الآخر، ثقافة المجاعة تخلق التعصب، وممارسة التعصب السياسي تعمق من قيمة المجاعة وتحذر من خطورة الخروج عليها.
- تتجلى الثقافة الدافعة للمجاعة في مظاهر عديدة مثل الالتزام بما هو مسلند من قيم ومعايير اجتماعية خاصة ما يمس الثوابت الأساسية القائمة في المجتمع وتجلب الخروج عنها، بل والافتقار بخطورة ذلك خشية للتعرض للمقاب المادي والمعنوي. وأيضا ترديد الأفكار والمقولات التي يطرحها الأشخاص ذوو التأثير الاجتماعي، بل والدوران في فلكها مادامت لا تمس ما هو قائم من قيم أساسية.

ثالثا: اقتراب علم النفس السياسي

برز الاهتمام بدراسات علم النفس السياسي منذ وقت مبكر يعود إلى الثلاثينات من هذا القرن. وكان من أهم أسباب ذلك اكتشاف أن المعايير التي تحكم السلوك السياسي ليست دوماً معايير السلوك الرشيد والاختيار العقلاني، بل أن تحليل هذا السلوك يكشف عن التداخل والاختلاط بين الأبعاد العقلانية وغير العقلانية. وعلى هذا أضحت من الضروري البحث عن القترابات أخرى للمساعدة في تفسير الظواهر والسلوكيات السياسية، وعلى وجه الخصوص الجوانب التي تتجاوز الحسابات العقلانية. فعالم السياسة عالم تسوده دوافع قهرية وعلاقات سيطرة وخضوع وجنون عظمة ومشاعر عدوانية وغيرها من جوانب نفسية لا يمكن دراستها إلا من خلال علم النفس السياسي. فضلا عن تضمن الموضوعات الأخرى محل اهتمام علم السياسة لعدد من الجوانب النفسية مثل التعلم السياسي والعلاقة بين الحاجات السيكولوجية والمشاركة السياسية. فبينما عالم السياسة يري النظام السياسي مؤسسات وقوي وعمليات حكومية وقواعد مؤسسية وثقافة، فإن عالم النفس السياسي يتعامل عن العلاقة بين سيادة نمط شخصية معينة وأخلاق سياسية معينة ونوعية نظم سياسية ما، وهل تختلف الأنماط الشخصية للمواطنين باختلاف النظم السياسية، وهل سيادة قيم ديمقراطية لدى المواطنين تكفل عملية سياسية ديمقراطية والعكس صحيح^(٤٤).

يري جرينشتاين Greenstein أن عددا من السلوكيات السياسية وكذلك جوانب النشاط السياسي من تحالفات- صراعات . . . ما هي إلا انعكاس لحاجات ودوافع الفرد. كما أن الشخصية personality تمد محددا هاما للسلوك السياسي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تأثير الشخصية في تشكيل السلوك السياسي يتعاضد في حالة وجود بيئة غامضة بها مواقف جديدة

وأدوار سياسية مختلفة. وذلك على خلاف البيئة واضحة المعالم والتي تتمتع بوضوح المواقف والتفاعلات، وبالتالي تحد من تأثير الشخصية على السلوك السياسي. كما أن الاستعدادات المسبقة للشخص predispositions تلعب دورا هاما في تحديد سلوكه السياسي، فميل الأفراد للخضوع ولجوئهم إلى كبت وجهات نظرهم سواء عن قصد أو بغير وعي، وهم في صحبة الآخرين مسالة تؤثر على سلوكهم السياسي تأثيرا كبيرا^(٤٥).

ورغم أهمية اقتراب علم النفس السياسي في تفسير عديد من الجوانب النفسية للظاهرة السياسية، إلا أنه تعرض لعديد من الانتقادات انصبت في معظمها على دور الشخصية في تحديد السلوك السياسي. وقد استندت هذه الانتقادات إلى أن توزيع الأدوار فيما بين الفاعلين السياسيين يتم على أساس عشوائي مما يلغي تأثير عامل الشخصية. وأن البيئة السياسية للفاعلين هي التي تحدد بالأساس الفعل أو السلوك السياسي لكثير من السمات الشخصية ولخيرا إن تجاوز أهمية الخصائص الاجتماعية للفاعلين السياسيين أكثر أهمية من خصائصهم النفسية^(٤٦). ومع ذلك ورغم كل هذه الانتقادات، فإن الخصائص النفسية وسمات الشخصية واستعدادات الفرد يستظل متغيرا هاما قد يكون مستقلا في بعض الحالات، وقد يكون وسيطا في حالات أخرى.

بعد استعراض أهمية اقتراب علم النفس السياسي في تفسير السلوكيات والظواهر السياسية بصفة عامة، ننقل إلى محور الدراسة وهو استخدام الاقتراب الميكولوجي في تفسير التعصب السياسي.

على الرغم من أن دراسة دورنو وزملائه عن الشخصية السلطوية تعد من أبرز الدراسات التي استخدمت الاقتراب الميكولوجي في تفسير التعصب السياسي بل وأهمها رغم ما اكتشفها من جوانب قصور وتحيز، فإن فروم Fromm قد سبق دورنو في الاهتمام بموضوع الشخصية السلطوية وتحليل أسباب ظهورها، بل ربط بينها وبين المجازة كحاجة نفسية في كتابه "الهروب من الحرية" في بداية الأربعينات من هذا القرن. فقد اعتبر فروم أن ظهور الشخصية السلطوية أحد تداعيات الرأسمالية، إذ أسفر تطبيق النظام الاقتصادي الرأسمالي عن عدد من الظواهر النفسية والاجتماعية مثل المزيد من الشعور بالغربة والخوف من الوحدة وتشكل الميل لدى الفرد لكي يتخلي عن استقلاله الشخصي لصالح شخص آخر يلتمح به ويكتسب منه ما يفكر إليه من قوة أو يعوض إحساسه بالعزلة والقلق، وبذلك يستبدل الروابط الأولية البدائية التي فقهها بروابط ثانوية جديدة تقوم بنفس الدور، بمعنى آخر الهروب من الحرية المصاحبة للفردية إلى التطابق مع الآخرين ومجاراتهم. ويرى فروم أن هذه الدوافع أدت إلى نشأة الشخصية السلطوية بنمطها السادي والمازوكي أو المبطرة والخضوع. وبصورة أكثر تفصيلا اهتم فروم بمسألة السمي للمجازة كميكانيزم معتقل للهروب من الحرية وأطلق عليه automation conformity. وقد شرح السمي للمجازة على أنها توقف الفرد على أن يكون ذاته وسمعيه لتبني نمط الشخصية الذي تقدمه له النماذج الثقافية السائدة لكي يصبح ما يريده الآخرون منه^(٤٧).

أما دراسة دورنو وزملائه، فعلى الرغم من مرور عدة عقود على نشرها وظهور عديد من التحفظات والانتقادات الموضوعية والمنهجية عليها، فإنها مازالت نقطة البداية الإمبريقية لأي حديث عن الشخصية السلطوية. كان هدف دراسة دورنو محاولة فهم أسباب الاتجاهات المعادية للسامية (اليهود على وجه التحديد) ودراسة الأسباب والدوافع النفسية التي أفرزت الفاشية فيما بين الحريين العالميتين الأولى والثانية. وقد توصل دورنو وزملائه إلى تحديد عدة سمات مرتبطة بالشخصية السلطوية مثل الميل لتبني الأنماط الثابتة في التفكير stereotypes والتمسك الصارم بالقيم المنقطة مع التقاليد الاجتماعية السائدة وتوقيع العقاب القاسي على المخالفين والميل إلى

اعتبار الجماعة التي ينتمي إليها الفرد جماعة نقية أخلاقياً، وذلك على نقيض الجماعات الأخرى التي يفترض فيها التلوث الأخلاقي، وبالتالي الرغبة في إقامة الحواجز الاجتماعية لفصل الجماعات عن بعضها البعض، وكذلك الرغبة في الحفاظ على ميادة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. وأخيراً الاهتمام المفرط بالسيطرة والجنس^(٤٨). وفي إطار ذلك قام أدورنو وزملاؤه ببناء مقياس للفاشية F Scale لقياس هذه الميول والسمات السابق الإشارة إليها للشخصية السلطوية. وقد توصلوا إلى أن الأشخاص الذين حصلوا على درجات مرتفعة على مقياس الفاشية كانوا أيضاً مرتفعي التعصب، بينما الأشخاص الذين حصلوا على درجات منخفضة كانوا أكثر ميلاً للتسامح^(٤٩).

وتجدر الإشارة إلى أن مشروع أدورنو كان ميبقي بلا قيمة، إذا لم يترتب على هذه الاتجاهات السلطوية أي نتائج سياسية، أو ظلت مجرد اتجاهات فردية لا تؤثر على اتجاهات وسلوكيات الجماعة والمجتمع، فوفقاً لسوسر Susser تكمن الخطورة في تحول اتجاهات الأفراد إلى سلوكيات فعلية تحدد طبيعة النشاط السياسي للجماعة ككل^(٥٠).

وعلى الرغم من ذلك فقد تعرض مشروع أدورنو وزملائه إلى عديد من الانتقادات أبرزها التعامل مع التعصب كما لو كان التسلطية، وبالتالي إهمال بحث الفروق بين المفهومين^(٥١). ومن ناحية ثانية فقد اقتصر مقياس أدورنو وزملائه على الكشف عن سلطوية اليمين فحسب وعجز عن التعامل مع سلطوية الاتجاهات الإيديولوجية والأساق الفكرية الأخرى.

كان هذا الانتقاد الأخير نقطة انطلاق Rokeach، حيث افترض أن السلطوية خاصة عامة لا تنصق بتأثر إيديولوجي دون آخر، ولكنها قد تكون موجودة لدى كل التيارات الإيديولوجية والأساق الفكرية.

كان المفهوم المحوري لدي روكيتش هو مفهوم الجمود dogmatism أو العناد في الرأي opinionation وعلاقته بالعقل المنفتح open mind والعقل المنغلق closed mind. وقد توصل روكيتش لوجود علاقة إيجابية قوية بين الجمود أو الدوجماتية والعقل المنغلق^(٥٢). وقد عدد روكيتش ونفر من العلماء من بعده سمات الشخصية للدوجماتية والتي تتمثل في الإحجام عن قبول أفكار جديدة وعدم القدرة، وكذلك الرغبة في تغيير الافتراضات المستقرة في ضوء أدلة جديدة، بل الخروج من هذه المعضلة بالبحث عن أدلة تؤيد الافتراضات الراسخة والأفكار المستقرة ورفض الأفكار الجديدة والمبادرات المبدعة الراغبة في مواكبة التغيرات الاجتماعية المتسارعة واعتبار أصحابها بمثابة أعداء^(٥٣). وكذلك الميل للاستجابات المتطرفة (ابيض أو أسود) بصرف النظر عن اتجاهها (الموافقة أو عدم الموافقة). وأخيراً الارتباط أو التلازم بين سمة التعصب وهذا النمط من الشخصية^(٥٤). وقد توصل كل من ماكلموسكي McClosky وشونج Chong في دراستهما عن الاختلافات والتشابهات بين الراديكاليين سواء على اليمين أو اليسار إلى أنه لا فرق بينهما في الاتجاه، لكلاهما يشتركا في نفس الاتجاهات التعصبية ليس فقط في مواجهة الجماعات المنافسة، ولكن أيضاً للجماعات المتشابهة والتي قد لا تتطابق تماماً معهم في الإيديولوجيا والأهداف. كما توصلوا إلى أن أقصى اليمين واليسار هم الأكثر تعصباً بالمقارنة بالمعتدلين^(٥٥).

نخلص مما سبق أن كلا من مشروعي أدورنو وروكيتش اعتبرا التعصب إحدى سمات الشخصية السلطوية أو الدوجماتية. كما تمت الإشارة في كليهما إلى سمة السعي للمجازاة سواء تجلت في المحافظة السياسية والاقتصادية العالية أو في الالتزام بالأفكار والقيم المستقرة والقديمة.

وطي صعيد آخر هناك مفاهيم أخرى ارتبطت بالتعصب والميل للمجاعة مثل مفهوم الأنماط الثابتة والتحيز. فيما يتعلق بمفهوم الأنماط الثابتة كان أول من استخدم هذا المصطلح في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي الصحفي الأمريكي Walter Lippman عام ١٩٢٢ وذلك للإشارة للصور التي في أذهان الناس تجاه الجماعات المتنوعة^(٥٧). يعرف فوجان Vaughan الأنماط الثابتة بأنها إدراك أو صورة يكونها الشخص تنتم بالصرامة النسبية والتبسيط المخل والمتحيز لجانب من جوانب الحقيقة دون سواء بصدد أشخاص معينين أو جماعات اجتماعية بعينها^(٥٨). ويحدد كل من ستروبي Stroebe وانكو Inko ثلاث سمات لشخصية ذوي التفكير النمطي الثابت وهي التصلب غير المرغوب فيه والثبات الأبدي والافتقار للقدرة على التغيير^(٥٩).

أما التحيز فيقصد به وجود اتجاه سلبي تجاه مجموعة عرقية أو مختلفة، يأخذ شكل تعميم مخل ولا يتسم بالمرونة، يستند إلى معلومات إما خاطئة أو غير كافية ولا يعتمد بها^(٦٠). ويعتبر التمييز discrimination الترجمة السلوكية للتحيز^(٦١).

يتضح مما سبق أن المفاهيم السابق الإشارة إليها تمثل منظومة متداخلة العلاقات ومتشابهة الأبعاد بصورة تجعل من الصعب التمييز الواضح فيما بينها. ومن ناحية أخرى يتجلى أيضا مدى التداخل الواضح بين كل من اقتراب الثقافة السياسية و اقتراب علم النفس السياسي في تفسير التعصب السياسي وما يرتبط به من متغيرات. فعلى سبيل المثال بينما يفسر اقتراب الثقافة السياسية الميل للمجاعة في ضوء الضغوط التي يفرضها السياق الثقافي العام والحاجات الاجتماعية المختلفة مثل تعظيم المنافع الاجتماعية^(٦٢). فإن اقتراب علم النفس السياسي يفسر التعصب والميل للمجاعة على أساس سمات شخصية وحاجات نفسية وأنماط اتجاهات. فقد ميز عدد من علماء النفس السياسي بين نوعين من الاتجاهات النفسية ذات الارتباط بالسمي للمجاعة والتعصب السياسي، النوع الأول الاتجاهات التي تنبع من داخل الشخص ذاته Person inner directed والتي توجه سلوكه. يتسم حامل هذا النوع من الاتجاهات باستقلالية في تكوين وجهات نظره بغض النظر عن الآخرين، كما أن سلوكه ينبع مما يعتقد. أما النوع الثاني من الاتجاهات فهي التي تتأثر في تشكيلها بما يمارسه الآخرون من تأثيرات وضغوط على الشخص، ويطلق عليه outer directed person، حيث يلعب الآخرون والوسط المحيط بالشخص دورا كبيرا في توجيهه وصياغة اتجاهاته وسلوكياته^(٦٣). وتجدر الإشارة إلى أن السمي للمجاعة لا يمكن أن يكون نتاج واحد من المتغيرات، بل نتاج تفاعل بين كل هذه المتغيرات، وإن اختلف وزن كل متغير من سياق إلى آخر، ومن شخص إلى آخر.

نحو تصور إطار مفاهيمي متكامل لتفسير ظاهرة التعصب السياسي

طرح كل من اقتراب الثقافة السياسية و اقتراب علم النفس السياسي تفسيرات للتعصب السياسي من زوايا محددة بعينها، ومن خلال التركيز على محددات دون غيرها. كما أن كل اقتراب يستند في أطروحاته لنظرية معينة أو يجتري من كل نظرية مجموعة من الأطروحات والفروض. وعلى وجه التحديد فإن أبرز النظريات التي استندت إليها هذه الاقترابات؛ النظرية المعرفية والنظريات التحليلية النفسية بلغة علم النفس الاجتماعي^(٦٤). ونظرا لاستحالة التمييز بين

الزوايا والمحددات المختلفة على مستوى الواقع المتشابك ولخظورة فقدان فهم الظاهرة محل الدراسة فهمًا متعمقًا، برزت الحاجة إلى تحديد إطار مفاهيمي يضم المفاهيم الأساسية وما يرتبط بها من مفاهيم ومتغيرات فرعية لتكون نبراسًا للدراسة فيما بعد. يعد كل من مفهوم الشخصية الدوجماتية والسلطوية ومفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة السياسية أبرز المفاهيم الأساسية في هذا الشأن. فبينما يرجع مفهوم الشخصية الدوجماتية والسلطوية - وما يرتبط بهما - من مفاهيم فرعية مثل مفهوم القوالب النمطية في تكوين التصورات فيما بين الجماعات والمعنى لتوقيع العقاب على الخارجين عن الجماعة والتمسك الصارم بالقيم المتفقة مع التقاليد الاجتماعية وغيره - التعصب السياسي إلى عمق المعتقدات لدى الشخص. فإن مفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة يركز بالأساس على أثر السياق الثقافي والاجتماعي المحيط بالشخص على تشكيل اتجاهاته وسلوكياته. كما أن الثقافة الدافعة للمجاعة تشترك مع الشخصية الدوجماتية والسلطوية في بعض السمات السابق الإشارة إليها مثل التمسك بالقيم المستقرة وتوقيع العقاب على الخارجين عنها.

وانطلاقًا من هذا يمكن طرح تصور لبعض عناصر مفهوم التعصب السياسي:

- ١- حكم يفقده الموضوعية ويتم بالتعميم أو التبسيط المخل.
- ٢- يقوم على أساس مجموعة من القوالب النمطية والتصنيفات الجاهزة والأحكام الحدية والاستقطابية.
- ٣- ينشأ في ظل سياق ثقافي واجتماعي دافع للمجاعة بدرجة أو بأخرى
- ٤- يوجه نحو جماعة معينة أو أشخاص معينين بحكم عضويتهم في الجماعة
- ٥- يصادر حق أفراد هذه الجماعة في الاختلاف.

ثالثًا: اقتراب النخبة السياسية

يقع المنظور التخبري في الدراسات السياسية والاجتماعية على الطرف النقيض للمنظور التعددي من الناحية المعرفية. فبينما ترى نظرية النخبة أن القوة في المجتمع مركزة في جماعة واحدة أو عدة جماعات، فوفقا لاقتراب النخبة ينقسم المجتمع أفتيا إلى أقلية منظمة ذات خصائص معينة وأغلبية كبيرة غير منظمة لا تمتلك من القوة الشيء المؤثر وتخضع لسيطرة النخبة. فبين المنظور التعددي يقوم على أساس أن هناك توزيعا للقوة بين الأفراد في المجتمع، وأن هذا المجتمع ينقسم أفتيا ورأسيا إلى جماعات متعددة متصارعة ومتنافسة^(٨٥).

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم النخبة مفهوم قديم يعود إلى القرن التاسع عشر عندما ظهرت إسهامات موسكا وباريتو وميثلز ومن قبلهم سان سيمون. في حين تحدث موسكا وباريتو عن أن الأساس الاجتماعي لعلم المعالوة السياسية بين البشر يعود إلى التفاوت في الكفاءة والمهارات والقدرات، وأن الديمقراطية - وفقا لباريتو - هي عواء إذاعة الضعفاء. فغن ميثلز توصل إلى ما أسماه القانون الحديدي للولاجاركية والذي يشير إلى أن الديمقراطية بمعنى حكم أغلب

الشعب أمر مستحيل، ذلك أن الأغلبية لا يمكن أن تحكم رغم ما يقلل عن حق الاقتراع العام ومبدأ إرادة الأغلبية، ففي أي نظام ديمقراطي تتخذ القرارات الهامة بواسطة أوليغاركية أو أقلية قوية^(٦٦).

مثلت هذه الإسهامات الخلفية التي ظهرت في ظلها النظرية النخبوية في الديمقراطية، والتي استند قيامها إلى الانتقادات التي وجهتها للنظرية الكلاسيكية للديمقراطية Classical Theory of Democracy. تقوم النظرية الكلاسيكية في الديمقراطية على أساس مبدأ الحكم الشعبي، وأن السياسة العامة هي نتاج مناقشات جماهيرية واسعة ومشاركة فعالة في صنع القرار، وأنه لا بد من الاهتمام بزيادة وعي المواطنين بمسئولياتهم الاجتماعية والأخلاقية بهدف الحد من الاستبداد من ناحية وتحسين الأداء الحكومي من ناحية أخرى^(٦٧). تنتقد النظرية النخبوية في الديمقراطية هذه الأطروحات بل وتصنفها بالطوباوية غير ممكنة التحقق، وذلك استناداً إلى أن الجماهير لا تستطيع إبداء الرأي في المشاكل المعقدة التي تواجه المجتمع الحديث مما يفرض دوراً أكبر للنخبة واعتماداً أكبر على حكم أفرادها وحسن تفويضهم للأمور، وكذلك ما يتكون من درجة عالية من الالتزام الفكري والقدرة التنظيمية والمهارات اللازمة والمعرفة الضرورية^(٦٨). ومن ناحية أخرى، فوفقاً لأنصار هذه النظرية، يعد افتراض أن صنع السياسة بمثابة تعبير عن الصالح العام ونتاج لمناقشات واسعة بين المواطنين تجاهلاً لمتغيرات حقيقية حاکمة لصنع السياسة أبرزها توزيع القوة في المجتمع^(٦٩).

يري هلال أن معيار التفرقة بين النظم الديمقراطية وغير الديمقراطية وفقاً للنظرية النخبوية ليس وجود النخبة من عدمه، ولكن الشكل الذي تتخذه النخبة في إطار النظام السياسي ومدى وجود تفاعل بين النخب المختلفة ومرونة بناء النخبة ومدى سماحها بانضمام عناصر جديدة، ومن ثم ينحصر معنى الديمقراطية في إطار إجرائي أو بالأحرى تتخذ مفهوماً ذرائعياً. فالديمقراطية بالنسبة لهذه المدرسة هي طريقة لصنع القرارات تستدعي قدرًا من الاستجابة للطلبات الشعبية من جانب النخبة، وبعبارة أخرى هي التسليم والقبول بتعدد النخب في المجتمع وحرية تكوينها والمنافسة المنظمة بينها للوصول إلى السلطة^(٧٠).

يقوم الفرض الأساسي في النظرية النخبوية في الديمقراطية على أساس انقسام المجتمع إلى فئتين؛ النخبة والجماهير. في حين تتميز النخبة بأنها نشطة سياسياً ومهتمة وتمتلك عديداً من المهارات السياسية، فإن الجماهير - على النقيض من ذلك - تتصف باللامبالاة والسلبية السياسية ولا تتعدى حدود اهتماماتها مشرف حياتها الخاصة. ومع ذلك فإن لا مباليتها وسلبيتها يمثلان ظاهرة إيجابية للنظام السياسي الديمقراطي، فالجماهير تهدد للنظام الديمقراطي ولم يسفر عن مشاركته سوى تدمير الديمقراطية وتحول المجتمع من مجتمع تعددي ديمقراطي إلى مجتمع جماهيري. وعلى هذا فإن ضمان الديمقراطية يعتمد على حدوث التوازن في المجتمع من خلال تعدد النخب المختلفة والمنافسة^(٧١).

تعرضت النظرية النخبوية في الديمقراطية لعدد من الانتقادات، أبرزها أنها اختزلت الديمقراطية في الجوانب المؤسسية، وبالتالي أهملت المكون المعياري للديمقراطية وكذلك دورها الاجتماعي. فقد أصبح الهدف الاسمي للنخب الحفاظ على بقاء واستقرار النظام السياسي، وأنه لا ضرر - بل فائدة - من أن يكون صمام أمان هذا النظام لامبالاة الجمهور وسلبية بل وتهيمشه

أن أمكن. وعلى هذا حدث إعلاء لهذه الأولويات على حساب الاهتمام بالتنمية الإنسانية والاجتماعية للمواطن والتي تتمثل في مساعدته على أداء دوره المجتمعي من خلال إكسابه المعرفة والفهم لمسؤولياته الاجتماعية والسياسية. فقد اختزل دور المواطن في التصويت فقط. وهكذا حولت النظرية النخبوية "الديمقراطية" من مذهب سياسي راديكالي إلى مذهب محافظ للغاية، كما أطاحت بالقيم الأصلية للديمقراطية والتي تركز على ضرورة كفاية مشاركة واسعة في الشؤون العامة للمجتمع من قبل المواطنين وخلق مواطن قادر وفعال ومسؤول^(٧٢).

ينصب الانتقاد الثاني حول المرافقة المخلة بين تعدد النخب والديمقراطية. فتعتمد النخب في المجتمع لا يعني أن النظام السياسي القائم في مثل هذا المجتمع نظاما ديمقراطيا. ففي حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم بدون تعدد النخب والتنظيمات وكفالة الحريات والحقوق الأساسية مثل حرية التجمع والتنظيم وحرية التعبير، فإن التعددية قد توجد في نظم سلطوية، ومن أبرز الأمثلة توافر تعدديات في أوروبا في العصور الوسطى (الكنايس والمنظمات الاجتماعية والتقاليد)، وكذلك في المجتمع الياباني قبل الحرب وفي الرايخ الثالث والاتحاد السوفيتي. فعلى الرغم من سيادة النظم السلطوية في هذه البلدان، كان هناك تعدد في النخب والجماعات^(٧٣). الخلاصة أن تعدد النخب ليس شرطا كافيا للديمقراطية، هناك شروط أخرى ذات أهمية أكبر مثل درجة الاستقلال التي تتمتع بها هذه النخب عن الدولة، وكذلك نمط القيم التي تعتقدها، ومضامين التنشئة السياسية التي تعرضت لها.

بالإضافة لإشكالية العلاقة بين تعدد النخب والديمقراطية، يثير الاقتراب النخبوي إشكاليتين أخريين احتمد حولهما الجدل؛ الأولى مدى التسامح السياسي الذي تتمتع به النخبة، والثانية تعريف النخبة وتحديد ما تحديدا دقيقا وواضحا.

توصل عديد من الدراسات والأبحاث الملوكية في مراحلها المبكرة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى وجود اختلافات أساسية في درجة التسامح السياسي بين الجمهور العام والنخب السياسية وقادة الرأي وقيادات الجماعات. فبينما الجمهور العام يبدو أقل تسامحا وأكثر تعصبا، فإن النخب - على العكس - تظهر اتجاهات أميل للتسامح السياسي^(٧٤). وقد نظر أنصار هذا الطرح إلى النخب السياسية والنشطاء السياسيين على أنهم حاملو العقيدة الديمقراطية^(٧٥) Carriers of Democratic Creed وحماة النظام الديمقراطي والأعراف الديمقراطية من الهيئة النخبية غير المتسامحة. بل ذهب البعض من هؤلاء الباحثين إلى أبعد من ذلك بافتراض أن كفاية استقرار النظام السياسي تحقق على أكمل وجه إذا كانت مشاركة الجمهور السياسية في حدها الأدنى^(٧٦).

يطرح سوليفان وزملاؤه في دراستهم " لماذا رجال العيسة أكثر تسامحا " تفسيرين لتسامح النخبة مقارنة بالجمهير؛ الأول هو التجنيد الانتقائي Selective Recruitment والثاني التنشئة السياسية عند الكبر Adult Political Socialization. يستند للتفسير الأول إلى أن النخبة والقيادات والنشطاء السياسيين غالبا ما يتم اختيارهم أكثر تعليما، كما أنهم يعيشون في المدن والمناطق الأكثر حضرا، وبالتالي يكونون أكثر تسامحا نظرا لارتباط التسامح السياسي بمثل هذه المتغيرات وفقا لبعض الدراسات. أما التفسير الثاني والمتعلق بالتنشئة العيسية في مرحلة الكبر فإنه ينطلق من أن الاختلاف في معدلات التسامح السياسي بين النخب والجمهور العادي يعود إلى التباين في التنشئة والخبرة السياسية اللتين يتعرض لهما كل طرف. فنقلد الشخص لمنصب

سياسي أو قيادي يكسبه خبرات عديدة تغير من إدراكاته واستعداداته السياسية السابقة بحيث يصبح أكثر تسامحا، وذلك نتيجة تعرضه المكثف لتنوع إيديولوجي وسياسي وحاجته إلى الوصول لحلول وسط مع من يختلف معهم، كل هذه الأمور تجعله أكثر واقعية في رؤيته لما يختلف معه وأقل خوفا منه ومن أفكاره، فضلا عن أن تحمل المسؤولية يدرجه على التفكير بعمق وموضوعية في كل شيء تحسبا لنتائج قراراته^(٣٧). كما يرى موليفان في دراسة أخرى أن تقلد الفرد لمسئولية سياسية كبيرة يجعله أكثر التزاما بالأعراف الديمقراطية والتسامح السياسي بما يكفل في النهاية استمرارية الوضع السياسي القائم والتوزيع الزاكن للأدوار السياسية^(٣٨).

وتجدر الإشارة إلى أن روبرت داهل أشار لنفس الفكرة في الستينات، حين هسر ارتفاع معدلات التسامح السياسي لدى النخبة على أساس كثافة مشاركتها السياسية وتكرار تمييزها عن وجهات نظرها والدفاع عنها في مواجهة الانتقادات^(٣٩).

ومن ناحية أخرى، يدفع بعض الباحثين بأهمية التنشئة السياسية في الصغر مقارنة بالتجنيد الانتقائي والتنشئة السياسية في الكبر. فالاختلافات العميقة بين من ينتمون للنخبة في المستقبل والمواطن العادي تعود إلى نمط التنشئة في الصغر. فقد توصل ليبست Lipest وكذلك داي Dye وزيجلر Zeigler إلى أن أطفال الأمر منخفضة المكنة الاجتماعية (المهنة والدخل) يتعرضون لتربية سلطوية تجعلهم ينشئون بميول تنحو تجاه التعصب السياسي بصورة أكبر^(٤٠).

تعرضت الدراسات التي أقامت ربطا بين النخبة والتسامح السياسي إلى عديد من الانتقادات التي فندت أطروحاتها ودحضت فروضها على أساس نظري وإمبريقي. وجه فيما Femia انتقادات حادة لدراسين من أبرز الدراسات التي توصلت لعلاقة إيجابية بين النخبة والتسامح السياسي وهما دراسة McClosky عن الإجماع والإيديولوجيا في السياسة الأمريكية ودراسة Prothro & Grigg عن المبادئ الأساسية للديمقراطية على أساس قصور الإجراءات المنهجية المستخدمة فيما يتعلق بالعينة والأسئلة وطريقة صياغتها، وكذلك القصور في تحديد مفهوم الديمقراطية تحديدا دقيقا، بل والاقتراض المسبق والكامن في الدراسات بأن أمريكا بلد ديمقراطي. كل هذه الأمور أدت في النهاية إلى نتائج مضللة^(٤١).

أما شامير فيوجه انتقاداته إلى تفسير موليفان وزملائه. فبالنسبة للتجنيد الانتقائي والذي بمقتضاه يتم اختيار النخبة من شريحة اجتماعية متميزة من ناحية التعليم والسرء والمكانة الاجتماعية. فإن هذه ليست قاعدة. فهناك أنماط ومعايير عديدة للتجنيد تختلف باختلاف النظم السياسية. ومن ناحية أخرى فالعلاقة بين الوضع الاجتماعي والتعليم والتسامح السياسي ليست علاقة مباشرة، بل قد توصلت بعض الدراسات إلى أن الأكثر تعليما أقل تسامحا^(٤٢). كما ترى الباحثة أنه بالنسبة للتنشئة السياسية فلا بد من التمييز بين عمليات مختلفة؛ أولها محوره تساؤل هام وهو هل كل النخب السياسية في الديمقراطيات تلتزم في مناقشاتها ومناظراتها ومفاوضاتها السياسية باحترام وجهات النظر البديلة والمختلفة وتقبل التعددية فعلا، وبالتالي تعمق فضيلة التسامح السياسي، أم هناك فجوة بين ما ينبغي أن يحدث وما يحدث فعلا. وبالتالي فليس من الضروري أن تلتزم كل النخب بهذه القواعد.

ومن ناحية ثانية فإن غرس التّيار الأسامي المساند في التراث السياسي هو أحد عمليات التّشعّب السياسية. تتطلب هذه العملية زرع ما يحمله هذا التّيار من أعراف وقيم من خلال التّلمس الاجتماعي. بيد أن المشكلة في مضمون قيم هذا التّيار، فالهان على أنه حمّا تيار ليبرالي يعلي من قيمة التسامح السياسي رهان مغلوّط وذلك لأن التراث الليبرالي ذاته والذي يتّصلق به التسامح السياسي ليس سائدا في الثقافات السياسية الديمقراطية بنفس الدرجة والصورة وبالمثل في الليبراليات المختلفة^(٨٧). وتري الباحثة أن التركيز على مضمون الثقافة السياسية المساند بغض النظر عن نوعية النظم السياسية؛ هل نظم ليبرالية أو غير ذلك معالّة أكثر أهمية، خاصة وأن التسامح السياسي، رغم نشأته في إطار الخبرة الأوروبية- إلا أنه مفهوم موجود في عديد من الثقافات مثل الثقافة الإسلامية والثقافات الآسيوية وأن اختلف محتواه وحدوده بدرجة أو بأخرى.

أما العملية الثالثة فتربط بالتفاعل بين النخبة والجمهور في إطار واقع سياسي محدّد، فالواقع الذي يشهد معدلات مرتفعة من التوتر السياسي والشعور بالتهديد عادة ما يسود المتعصب السياسي بغض النظر عما تمتنّقه النخب من قيم وأفكار. ويخلص شامير إلى أن النخب السياسية في الديمقراطيات لا تنتم بالضرورة بالتسامح السياسي مقارنة بالجمهور، وأن درامة مدي وجود الاختلافات بين النخبة والجمهور مشروط بالإجابة على عدد من التساؤلات؛ مثل من الذي يتم تجنيده وأي قيم يتم التركيز عليها في الثقافة السياسية وما طبيعة التهديد القائم ودرجته، وكذلك ما طبيعة المعارضة الموجودة^(٨٨).

أدخل شامير متغيراً جديداً في دراسة التسامح السياسي عند المقارنة بين النخبة والجمهور وهو متغير السياق السياسي. هذا المتغير الذي تجاهلته دراسات النخبة. فالنخبة السياسية بحكم كونها نخبة حزبية، وقد تكون انتقالية وتهتم بالفوز في الانتخابات، لها عديد من الصّابات السياسية التي تؤثر على تحديد اتجاهاتها نحو التسامح أو التعصب، منها ما هو متصل بالبيئة والواقع السياسي، ومنها ما هو متصل بنمط الشخصية وعمليات التّشعّب والتّربية السياسية^(٨٩).

يشترك باحثون عديدون مع شامير مثل فليشر وسنيرمان وبارنم وسوليفان وغيرهم في التقليل من أهمية الفروق بين النخبة والجمهور في التسامح السياسي. فهناك من توصل إلى عدم وجود فروق بين النخبة والجمهور في التسامح السياسي أو هناك فروق طفيفة وذلك من واقع دراسات ميدانية. وهناك من خلص إلى أن نوعية القضايا محل الجدل تعدّ محدداً هاماً لوجود فروق بين النخبة والجمهور، وقد اتضح في بعض القضايا أن الجمهور أكثر تسامحاً من النخبة. وأخيراً هناك من سعى لضبط بعض المتغيرات الوسيطة مثل التعليم وتوصل إلى نفس النتيجة^(٩٠) تري الباحثة أن هناك نقطتي ضعف أساسيتان تكتنفان الدراسات التي قارنت بين النخبة والجمهور في مدي توافر التسامح السياسي، وتوصلت إلى وجود فروق بينهما، أولها عدم التحديد الدقيق لمفهوم النخبة السياسية. لم تحدد هذه الدراسات أي نخبة تتم دراسة اتجاهاتها هل النخبة السياسية الحاكمة أم النخب السياسية غير الحاكمة أم المثقفون والمهنيون والفنانون والقيادات الموجودة في أي منحي من منحي الحياة..... وطى هذا فإن تحديد مفهوم النخبة تحديداً دقيقاً يعتبر معالّة ذات أهمية بالغة خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هذا المفهوم مفهوم محوري وأساسي في اقتراب النخبة السياسية، وإذا كنا نرغب في التوصل إلى مفهوم إجرائي دقيق تستند

إليه الدراسة فيما بعد. أما نقطة الضعف الثانية فتتعلق بآثر السياق الثقافي والاجتماعي على تشكيل اتجاهات النخبة السياسية.

بالنسبة للنقطة الأولى، على خلاف الدراسات الكلامية للنخبة السياسية والتي اهتمت بقضايا خصائص النخبة وتكوينها وغيرها من قضايا^(٨٧). اهتمت الدراسات الأحدث بوضع مفهوم النخبة في إطار منظومة من المفاهيم مثل الجماعة والتعددية والمجتمع المدني، كما سعت لمحاولة التقريب بين المنظور النخبوي والمنظور التعددي في هذا الإطار. تنطلق هذه الدراسات من مقولة أن هناك تغيرات وتطورات طرأت على الحياة والمجتمع أدت إلى مزيد من التعمد والتخصص والتميز في الوظائف والأنوار في كافة مناحي الحياة. وقد انعكس ذلك على تعدد الجماعات والتنظيمات في المجتمع، وهو ما يطلق عليه بلغة علماء السياسة التعددية، وهناك عدة تعريفات للتعددية أكثرها شيوعاً وارتباطاً بمفهوم المجتمع المدني التعريف الذي يحدد التعددية بأنها الوضعية التي يتوفر فيها تعدد في الجماعات والتنظيمات بشرط أن تتمتع كل منها بدرجة من الاستقلال النسبي عن الدولة بما يمكنها من إدارة شئونها بحرية. كما أن هناك تعريفاً آخر يهتم بالتأثير على عملية صنع السياسة إذ يعرف التعددية بأنها لقاء جماعات المصالح القادرة على التأثير على عملية صنع السياسة^(٨٨). وعلى هذا الأساس تم التمييز بين نمطين أساسيين للنخبة، النخبة السياسية الحاكمة والتي أطلق عليها الدولة State elite كتعبير أدق نظراً لأنها تضم بجانب رجال السياسة رجال الإدارة العليا. والنمط الثاني هو النخبة السياسية غير الحاكمة. وقد حددت الدراسات معايير لتحديد النخبة غير الحاكمة وهي ممارسة التخصيص السلطوي للقيم والسيطرة على بعض مصادر القوة والموارد بما يمكنها من التأثير على عملية صنع السياسة وكذلك على الرأي العام^(٨٩). تعتمد الموارد التي تسيطر عليها هذه النخب، فقد تكون قسرية Coercive أو مادية Material أو تنظيمية Organizational أو رمزية Symbolic. وتأخذ هذه الأنماط من الموارد أشكالاً عدة (سلاح- ثروة- عضوية- أصوات ناخبة- حق مراقبة ممارسة مهنة معينة- القدرة على الإقناع والتأثير على الجماهير- الخبرة العلمية والفنية والثقافية)^(٩٠). فعلى سبيل المثال تملك النقابات المهنية مثل نقابات الأطباء حق مراقبة ممارسة المهنة وتشتترط العضوية الإجبارية، تشارك الأحزاب السياسية ونقابات العمال في امتلاك مورد في العضوية- وتنفرد الأحزاب بمورد أصوات الهيئة الناخبة، تملك التنظيمات الأكاديمية والثقافية الخبرة والذكاء، وأخيراً تتمتع نخبة رجال الإعلام بإمكانية النفاذ للمعلومات والقدرة على التأثير والجذب^(٩١).

نخلص من ذلك إلى أن النخب الموجودة في المجتمع ما هي إلا كيادات منظمات المجتمع المدني المختلفة. كما يصح وصفها بالسياسية نظراً لما تقوم به من أدوار مثل التخصيص السلطوي للقيم وممارسة التأثير على صنع السياسة وعلى الرأي العام.

وفقاً لهذه الدراسات تضم النخبة السياسية غير الحاكمة كيادات الأحزاب السياسية المعارضة- حركات ونقابات العمال- النقابات المهنية- النخبة الفكرية والأكاديمية- النخبة الاقتصادية أو نخبة رجال الأعمال والبنوك والاقتصاد- نخبة الإعلاميين- الكنائس- النخبة القضائية المستقلة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التحديد لمكونات النخبة ليس بجديد، فقد ابتدع بوتومور في الستينات مصطلح النخبة المضادة للإشارة إلى هذه النخب والجماعات^(٩٢). فقد قصد

بالنخبة المضادة لقادة الأحزاب السياسية خارج الحكم - ممثلي المصالح الاجتماعية المختلفة وكذلك الطبقات - رجال أعمال وعمال - المثقفون ونشطاء السياسة.

وعن علاقة هذه النخب بالديمقراطية، هناك شرط أساسي يكفل قيام هذه النخب بالحفاظ على الديمقراطية ودعمها أو تقويتها وهو تمتع هذه النخب بدرجة من الاستقلال النقابي عن الدولة بما يمكنها من إدارة شئونها بحرية وكذلك تصديها للدفاع عن الحريات والحقوق الأساسية عندما تترصص لانتهاك من قبل الدولة^(٩٧).

وأخيرا فإن أهمية هذا الطرح أنه يسعى إلى تجسير الفجوة بين المنظور التعددي في الدراسات السياسية والذي يركز على انتشار القوة في المجتمع وتوزيع النفوذ السياسي بين مراكز مناصرة والمنظور النخبوي الذي يؤكد على تركيز القوة وليس انتشارها، تركيزها في أيدي جماعة صغيرة وهي النخبة، وذلك من خلال إدراك النخب في ضوء أنها جماعات تملك القوة والتأثير، ولذلك ظهر مصطلح تعددية النخب elite pluralism وكذلك النخبوية التعددية pluralistic elitism.

أما نقطة الضعف الثانية فتتعلق بأثر السياق الثقافي على تشكيل اتجاهات النخبة، تجاهلت الدراسات التي توصلت إلى أن النخبة أكثر تسامحا القيم التي تسود الثقافة السياسية والمعايير التي تتم على أساسها التنشئة السياسية وكذلك التجديد. إن هذه القيم والمعايير تؤثر على الجميع جماهير ونخبة مع الإقرار بوجود فروق في درجة التأثير، ولكن هناك سياق عام. كما أن تحديد ما هي معايير التجديد في هذا الصدد أمر هام للغاية، هل هي معايير تستند إلى اعتبارات عقلانية رشيدة أم تستند إلى اعتبارات أخرى مختلفة. كما أسقطت هذه الدراسات مفهوم الحسابات السياسية من حساباتها عند دراستها لمواقف هذه النخب. وأخيرا إسقاط مفهوم الحسابات السياسية من الحسابات وهنا يدخل محدّد المصلحة في تفسير كثير من المواقف.

الهوامش

- ¹Kavanagh, D., Political Culture, London : The Macmillan Press Ltd., 1972, p 9
- ^٢ المنوفي، كمال، (محرر)، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق، ص ١٢
- ³Almond, G., A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science, London: Sage Publications, 1990, p 142
- ⁴Dittmer, L., Political Culture and Political Symbolism, Toward a Theoretical Synthesis, World Politics, vol. XXIX, no.4, 1977, p553
- ⁵Inglehart, R., The Renaissance of Political Culture, American Political Science Review, vol. 82, no.4, Dec. 1988, p 1203
- ⁶Almond, op.cit., p 143
- ^٧ المنوفي، مرجع سابق، ص ١٣
- ⁸Dittmer, op.cit., p 553
- ⁹Weatherford, S., Interpersonal Networks and Political Behavior, American Journal of Political Science, Vol. 26, No.1, Feb. 1982, pp 117-119
- ¹⁰Almond, G., & Verba, S., The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Boston : Little, Brown and Company, 1965.
- ¹¹Conway, M., The Political Context of Political Behavior, Journal of Politics, vol.51, no. 1, Feb. 1989, pp 5-6
- ¹²Chilton, S., Defining Political Culture, The Western Political Quarterly, vol.41, no.3, Sept. 1988, p 419 & p 422
- ¹³Eckstein, H., A Culturalist Theory of Political Change, American Political Science Review, vol. 82, no.3, Sept. 1988, pp 790-792
- ^{1٤} تومبسون، مايكل، وآخرون، نظرية الثقافة (مترجم)، عالم المعرفة، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧، ص ٣٤٥
- ^{1٥} مرجع سابق، ص ٣٤٩-٣٥١ وأيضا
- Hudson, M., The Political Culture Approach to Arab Democratization, The Case for Bringing it Back In, Carefully, in Brynen, op.cit., p 72
- ^{1٦} مرجع سابق، ص ٣٥٢
- ¹⁷Hudson, op.cit., p 73
- ^{1٨} تومبسون، مرجع سابق،
- ¹⁹Inglehart, op.cit., p 1203
- ²⁰Street, J., Political Culture From Civic Culture to Mass Culture, British Journal of Political Science, vol. 24, part 1, Jan. 1994, p 113
- ²¹Almond, A Discipline Divided ..., op.cit., p 144
- ²² Ibid., p 135
- ²³Almond, The Civic Culture ..., op.cit., p 227
- ²⁴Inglehart, op.cit., p 1203
- ²⁵Gibson, The Political Consequences ..., op.cit., p 339
- ²⁶Kiesler, C., & Kiesler, S., Conformity, London : Addison Wesley Publishing Company, 1969, pp 2-3
- ^{٢٧} انظر المزيد من التفاصيل عن هذه المفاهيم :
- Campbell, J., & Tester, A., Conformity and Attention to the Stimulus: Some Temporal and Contextual Dynamics, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 51, no.2, 1986, pp 315-316

²⁸Campbell, J., & Faurey, P., Informational and Normative Routes to Conformity: The Effect of Faction Size as a Function of Norm Extremity and Attention to the Stimulus, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 57, no.3, 1989, pp 457-458

²⁹White, W., Beyond Conformity, New York : The Free Press of Glencoe, Inc., 1961, pp 38-54

³⁰Gibson, op.cit., p 339

³¹Weatherford, op.cit., p 122

³²Gibson, op.cit., p 342

³³ انظر المزيد عن أثر السياق الاجتماعي على اختيارات الأفراد وتفضيلاتهم :

Huckfeldt, R., & Sprague, J., Choice, Social Structure and Political Information, The Informational Coercion of Minorities, American Journal of Political Science, vol.32, no. 2, May 1988, pp 467-481

³⁴ لوميسون، مرجع سابق، ص ٢٧-٤٠

³⁵Gibson, op.cit., p 340

³⁶Wildavsky, A., Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation, American Political Science Review, vol. 81, 1987, p 5

³⁷Duch & Gibson, Putting up with ..., op.cit., p 338

³⁸Ibid., p 339

³⁹Blau, P., Parameters of Social Structure, American Sociological Review, vol.39, 1974, pp 615-635

⁴⁰Gabennesch, op.cit., pp 859-862

⁴¹ see in details :

- Winter, H., et al., People and Politics. An Introduction to Political Science,

New York : Macmillan Publishing Company, 1986, pp 105-113

Deutsch, K., Politics and Government. How People Decide Their Fate, Boston: Houghton Mifflin Company, 1980, p 120

⁴²Winter, op.cit., p 113

⁴³Deutsch, op.cit., p 120

⁴⁴Susser, B., Approaches to the Study of Politics, New York: Macmillan Publishing Company, 1992, pp 347-349

انظر أيضا المزيد عن المكونات العقلية واللامعتكالية للسلوك السياسي والحوار بين علي السياسة وعلم النفس في هذا المصدر :

Simon, H., Human Nature in Politics : The Dialogue of Psychology with Political Science, American Political Science Review, vol.79, no.2, June 1985, pp 293-303

⁴⁵Greenstein, F., Can Personality and Politics be Studied Systematically in Susser, (ed.), op.cit., pp 363-369

⁴⁶Ibid., p 364

⁴⁷ انظر المزيد عن اللوات الهروب من الحرية :

Fromm, E., Escape from Freedom, New York: Rinehart & Company, Inc., 1941, pp 136-185

Susser, op.cit., p 349

⁴⁸ عبد الله معتز، الاتجاهات التصحيحية الكويتية : سلسلة عالم المعرفة (١٣٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩، ص ١٣١

⁴⁹Susser, op.cit., p 349

⁵⁰ عبد الله معتز، مرجع سابق، ص ١٣١

⁵¹Rokeach, M., The Open and Closed Mind. Investigation Into the Nature of Belief Systems and Personality Systems, New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1960, pp 109-131

⁵²Ibid.

⁵³Nauta, L., op.cit., pp 25-27

⁵⁴Soucif, M., The Tendency to Extremeness of Response: A Formal Dimension of Dogmatism, in

Wahba, op.cit., pp 76-77

⁵⁵McClosky, H., & Chong, D., Similarities and Differences between Left Wing and Right Wing Radicals, British Journal of Political Science, vol. 15, Part 3, July 1985, pp 359-361

- ⁵⁷Stroebe, W., & Inko, C., Stereotype, Prejudice and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research, in Bar Tal, D., et al, Stereotyping and Prejudice, Changing Conceptions, New York: Springer Verlag, 1989, pp 4-5
- ⁵⁸Vaughan, W., Social Psychology. The Science and the Art of Living Together, New York: The Odyssey Press, 1948, p 708
- ⁵⁹Stroebe, op.cit., p 5
- ⁶⁰Ponterotto, J., & Pedersen, P., Preventing Prejudice. A Guide for Counselors and Educators, London: Sage Publications, 1993, pp 10-11
- ⁶¹Stroebe & Inko, op.cit., p 10
- ⁶²Di Palma, G., & McClosky, H., Personality and Conformity, The Learning of Political Attitudes, American Political Science Review, vol.64, no.4, Dec. 1970, p 1054
- ⁶³Stone, W., The psychology of Politics, London: Collier Macmillan Publishers, 1974, p 144
- ⁶⁴عبد الله، مرجع سابق، ص ١٠٢
- ⁶⁵Schwarzman, J., Structures of Power. An Introduction to Politics, New York: St. Martin's Press, 1987
- ⁶⁶انظر المزيد : هلال، علي الدين، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، في مركز دراسات الوحدة العربية، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت : ١٩٨٤، ص من ٤١-٤٢
- ⁶⁷Walker, J., A Critique of the Elitist Theory of Democracy, American Political Science Review, Vol. LX, no.2, June 1966, pp 285-286
- ⁶⁸هلال، مرجع سابق، ص ٤٢
- ⁶⁹Walker, op.cit., p 286
- ⁷⁰هلال، مرجع سابق، ص ٤٢
- ⁷¹انظر المزيد من التفاصيل :
- Walker, op.cit., p 285
- Bealey, F., Democratic Elitism and the Autonomy of Elites, International Political Science Review, 1996, vol.17, no.3, pp 319-320
- ⁷²Walker, op.cit., pp 286-288
- ⁷³Bealey, op.cit., P.321.
- ⁷⁴Sullivan, J., et al., Why Politicians are More Tolerant : Selective Recruitment and Socialization among Political Elites in Britain, Israel, New Zealand and the United States, British Journal of Political Sciences, vol.23, part 1, Jan. 1993, pp 51-52
- ⁷⁵من أمثلة هذه الدراسات :
- Stouffer, op.cit.
- Dahl, R., Who Governs ? New Haven : Yale Univ. Press, 1961
- McClosky, H., Consensus and Ideology in American Politics, American Political Science Review, Vol. LXIHH, No.2, June 1964, pp 361-382
- Prothro, J., & Grigg, .., op.cit., pp 276-294
- ⁷⁶Berelson, B., & Lazarsfeld, P., Voting, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954, pp 313-323
- ⁷⁷Sullivan et al., Why Politicians, op.cit., p 53
- ⁷⁸Sullivan, Sources, op.cit., p 93
- ⁷⁹Dahl, op.cit., 320
- ⁸⁰انظر فصل سلطوية الطبقة الحاكمة :
- Lipset, S., Political Man, op.cit., pp 97-126
- ⁸¹Femia, J., Elites , Participation and the Democratic Creed, Political Studies, Vol XXVII, No.1, March 1979, pp 2-3
- ⁸²Jackman, M., & Muha, M., Education and Intergroup Attitudes : Moral Enlightenment, Superficial Democratic Commitment, or Ideological Refinement ? American Sociological Review Vol. 49, 1984, pp 751- 767

See Also : Sullivan et al., the sources of Political Tolerance ... op. Cit. p 104 .

⁸³Shamir, Political Intolerance ..., op.cit., pp 1020-1021

⁸⁴Ibid., p 1022

⁸⁵Ibid., pp 1019-1020

⁸⁶من أمثلة هذه الدراسات :

- Fletcher, J., About Wiretapping in Canada, Implications for Democratic Theory and Politics, Public Opinion Quarterly, vol. 53, no.2, Summer 1989, pp 225-245
- Sniderman, P., et al., The Fallacy of Democratic Elitism: Elite Competition and Commitment to Civil Liberties, British Journal of Political Science, vol. 21, part 3, July 1991, pp 349-370
- Barnum, D., & Sullivan, J., Attitudinal Tolerance and Political Freedom in Britain, British Journal of Political Science, vol. 19, part 1, Jan. 1989, pp 136-164
- Duch, R. and Gibson, J., op.cit., pp238- 271
- Jackman, R., Political Elites, Mass Publics and Support for Democratic Principles, vol.34, no.3, 1972, pp 753-773

⁸⁷انظر المزيد عن الأدبيات الكلاسيكية في هذا الشأن :

Lasswell et al., The Comparative Study of Elites. An Introduction and Bibliography., Stanford : Stanford Univ. Press, 1952.

⁸⁸Bealey, op.cit., p 321

⁸⁹Ibid., p 322

- Higley, J., & Burton, M., The Elite Variable in Democratic Transition and Breakdowns, American Sociological Review, vol 54, Feb. 1989, p 18

- Herreran R., The Understanding of Ideological Labels by Political Elites : A Research Note, Western Political Quarterly, vol.45, no.4, 1992, p 1022

⁹⁰Bealey, op.cit., p322

⁹¹Ibid., pp 325-326

⁹²Ibid., p 323

Also : Bottomore T.B., Elites and Society, London : Penguin Books, 1964, pp 14-15

⁹³Bealey, op.cit., pp 323-324

الفصل الثاني

التسامح السياسي بين

الثقافة الغربية والثقافة العربية

مدخل تاريخي

يلعب عامل الزمن دوراً هاماً في تفسير الظاهرة الاجتماعية والسياسية، فالظاهرة الاجتماعية شأنها شأن كافة الظواهر الأخرى لا تسير في فراغ، ولا تمارس وظائفها في إطار الحاضر فحسب. بل هي نتاج الماضي ومحصلة عوامل عديدة تفاعلت بمرور الزمن وأعطتها صورتها التي تظهر بها في وضعها الراهن^(١). وعلي هذا فالتاريخ أحد مصادر معتقدات المجتمع وقيمه وأفكاره. كما أن التاريخ فضاء متسع يشمل عدداً من المكونات الموضوعية والذاتية، المادية والمنبوية المتداخلة سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية. فضلاً عن ذلك فإنه يتشكل من عديد من الروافد الحضارية والحقب التاريخية.

لا يقصد بالاقتراب التاريخي المتابعة الزمنية للوقائع، وإنما يقصد استخدام تلك الوقائع في تفسير الظاهرة السياسية، فمن خلال الاقتراب التاريخي يمكن اكتشاف عوامل نشأة الظاهرة وتشكلها، والتعرف علي منحنياتها ومتابعة تغيراتها وتطوراتها سواء كانت تقدماً أو تخلفاً أو تحولاً^(٢). من ناحية أخرى فإن الاقتراب التاريخي لا يهتم بالوقائع والأحداث بمعزل عن الأفكار، بل يهتم بالثنين معا متعقبا علاقة التفاعل بين الفكر والواقع، فكلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به في ذات الوقت^(٣). وعلي الرغم من أهمية الاقتراب التاريخي، فإنه لا يكفي بمفرده لتفسير الظاهرة السياسية، بل يلقي الضوء علي بعض الجوانب دون أخرى كما سبق وأشرنا خاصة الجوانب المتعلقة بالعمق التاريخي للظاهرة وجوانب الاستمرارية فيها، بمعنى آخر لا يقدم سوي تفسيراً جزئياً للظاهرة.

يهتم هذا الفصل بدراسة الأصول والجذور التاريخية لمفهوم التسامح، أي وضعيته في الممارسة السياسية التاريخية وليس في العقيدة الدينية سواء كانت المسيحية أو الإسلام. وذلك لأن دراسة

العلاقة بين العقيدة الدينية ومفهوم التسامح يضع الباحث أمام إشكالية تعدد تفسيرات النصوص الدينية، وربما يجد الباحث نفسه أمام تفسيرات متناقضة، ففي مقابل تفسير يبدو وأنه يساند التسامح، هناك تفسير آخر يعارضه. وغني عن البيان إن مثل هذا المنهج يخرج عن إطار الدراسة العلمية عندما يحاول الدمج بين المطلق والتاريخي من ناحية، والنسبي والتاريخي من ناحية أخرى. فالتسامح لم ينشأ إلا لتتاج تطور تاريخي معين حفل بعدد من المتغيرات والانتصارات وكذلك الانتكاسات.

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث؛ الأول يهتم بتتبع النشأة التاريخية لمفهوم التسامح في الممارسة السياسية التاريخية الغربية وانعكاسات ذلك علي الفكر السياسي في ذلك الوقت. أما المبحث الثاني فينفرد بمناقشة العلاقة بين التحديث والتسامح والإشكاليات المثارة حول الموضوع في كل من المجتمعات الغربية والمجتمعات النامية. كما يشير إلى حدود مفهوم التسامح وما يواجهه من تحديات. ويعني المبحث الثالث بدراسة موقع الحق في الاختلاف علي خريطة الثقافة المصرية في الممارسة السياسية التاريخية والفكر السياسي علي عدة مستويات، وذلك بهدف طرح المفهوم في إطار تاريخي متكامل المكونات، والأبعاد بما يوفر الرؤية الشمولية للظاهرة محل الدراسة.

المبحث الأول

النشأة التاريخية لمفهوم التسامح

يعد مفهوم التسامح من أكثر المفاهيم التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالدين ودوره في المجتمع، وكذلك وضعيته في الحياة السياسية. على الرغم من أن المسيحية كدين فصلت بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، بل اعتبرت ممارسة المياسة من الأمور الشريرة، إلا أنه بعد أن أصبحت الكنيسة أحد ركني السلطة الحاكمة في المصور الوسطي، وما ترتب على ذلك من ممارستها سلطات زمنية بجانب السلطات الروحية، انهار هذا الفصل بين الدنيوي والأخروي^(١).

يهدف هذا البحث إلى معرفة وضعية التسامح في الممارسة للتاريخية الدينية والاجتماعية الأوروبية. كيف نشأ المفهوم وفي ظل أي ظروف تاريخية ظهر وتطور.

يري كينج King أنه باعتراف الدولة بالمسيحية كدين رسمي، باتت الحقيقة الدينية مؤكدة تأكيداً مطلقاً لدرجة أن كل من يجرؤ على المجادلة بشأنها أو يشكك فيها يعد شيطاناً وليس مجرد إنسان لخطأ. ورغم ما يقال عن الإصلاح الديني فلم يختلف من أطلق عليهم مصلحون عن غيرهم. فلم يتورع أي من أنصار المذهبين الكاثوليك والبروتستانت عن الحكم على من يختلف معهم بالحرق. فبينما حرق الكاثوليك هابير Hubnier عام ١٥٢٨، حكم الكالفينيون بالحرق على سيرفانوس Servetus بسبب اختلافه معهم في أمور الدين في عام ١٥٥٣. فقد كانت قيمة الحقيقة المطلقة التي لا تقبل أي جدال قيمة مائدة لدي كل الطوائف والشيع. وتمت ترجمة هذه القيمة في صورة ممارسات تعصبية تعمل على مناهضة الاختلاف والالتسامح الديني religious nonconformity بل وتسعى للقضاء عليه واستئصاله تماماً. وقد تجسدت هذه القيمة بجلاء في الحروب الدينية التي اكتسحت القارة الأوروبية في القرن السادس عشر سواء بين البلدان الأوروبية أو الطوائف المسيحية المختلفة، والتي أسفرت عن آثار مدمرة لحقت بكافة مناحي الحياة

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأدت إلى عدم الاستقرار السياسي ونشأة المزيد من الحركات المختلفة والمنشقة^(٩).

الحروب الدينية في أوروبا ونشأة التسامح:

كانت الحروب الدينية أهم التفاعلات المتوترة على حركة الإصلاح الديني في أوروبا الغربية والتي بدأت إرهاباتها في القرن الرابع عشر، وإن لم تحقق انتشاراً واسعاً ومؤثراً إلا في القرن السادس عشر على يد مارتن لوتر وكلفن وغيرهم من المصلحين.

بحلول القرن السادس عشر تعددت العوامل التي أدت إلى إضعاف سلطة الكنيسة الزمنية، ولم تقتصر هذه العوامل على ما نتج عن حركة الإصلاح الديني من تعدد الانشقاقات في المسيحية ونشأة عدد من الطوائف والشيع، بل تضافر مع هذه العوامل عدد من العوامل السياسية الأخرى، ومن أبرزها سعي الملوك للحد من نفوذ الكنيسة الزماني، فعلى خلاف الوضع في القرن الرابع عشر، شهد القرن السادس عشر هجوماً عنيفاً من الملوك، ومن عديد من مجالس الكنائس الكبيرة، وبعض رموز الفكر والثقافة على البابا. وقد كان محور النقد والهجوم انتشار الفساد في الكنيسة والإفراط في المادية. وهكذا تحالفت عوامل عديدة دينية وسياسية على الحد من النفوذ السياسي والزماني للكنيسة^(١٠).

وقد أدت هذه الأوضاع - والتي بمقتضاها حل محل الكنيسة الواحدة في أوروبا عديد من الطوائف والشيع الدينية- إلى انتشار الصراع والتناحر بين الطوائف والمذاهب المختلفة. فبعد أن كان هناك مؤسسة واحدة تدعي ملكية الحقيقة المطلقة، أصبح هناك العشرات من الطوائف، كل واحدة منها تدعي ملكية الحقيقة المطلقة. وقد كان اشتعال الحروب الدينية في ذلك الوقت هو التعبير الواقعي والعمل عن سيادة روح التعصب ونفي الآخر في المجتمع الأوروبي. وتجدر الإشارة إلى أن الصراع لم يكن دينياً بحتاً، بل كان له أسبابه السياسية والتي تمثلت في بواكير ظهور فكرة الدولة القومية وسعي ملوك أوروبا لتوطيد حكمهم^(١١). كانت الحروب الدينية هي الترجمة الفعلية لسيادة مناخ التعصب في المجتمع الأوروبي.

بدأ الصراع في فرنسا بهجوم أحد الحراس الكاثوليك على احتفال ديني أقامته طائفة الهيجونت، ثم توالى الاعتداءات المسلحة بين الطرفين. وقد استمرت الحروب ثماني سنوات ١٥٦٢-١٥٧٠، ثم انتهت بتوقيع معاهدة بين الفريقين، اعترفت للهيجونت بحرية العبادة والمساواة في الحقوق المدنية وحققهم في الاحتفاظ بالمدن التي كانوا يسيطرون عليها^(١٢). ومع ذلك لم تستقر الأوضاع سوى فترة وجيزة إذ تجددت الحرب مرة أخرى، حتى صدر مرسوم نانت ١٥٩٨ والذي أقر بحق الهيجونت في التمتع بكافة الحقوق المدنية. وقد كان هذا المرسوم بمثابة أول اعتراف عام وقانوني بحقيقة تعدد الجماعات الدينية في إطار الدولة الواحدة^(١٣).

وفي أسبانيا وإيطاليا، هاجمت القوات الكاثوليكية الطوائف المنشقة هجوماً عنيفاً، لقد كان الأسبان والإيطاليون من أكثر القوميات ارتباطاً بالكاثوليكية والبابا. أما في الأراضي المنخفضة، فقد انضم سكانها للمذهب الجديد، مما أدى إلى اشتعال الحرب بينهم وبين الأسبان أصحاب السيادة الشرعية على البلاد، ومن شدة ضراوة هذه الحرب وبأسها اضطر الأسبان للتخلي عن الولايات الشمالية والتي صرفت باسم هولندا فيما بعد^(١٤).

أما إنجلترا فقد انقسمت إزاء الإصلاح الديني إلى فريقين، مما أدى إلى اضطراب أحوال البلاد لمناوبات طويلة. وقد ضاعف من هذا الاضطراب تناقض سياسة الملوك الذين تولوا عرش العرش من أسرة تيودور. ففي عهد الملك إدوارد السادس تم إرغام المواطنين على اعتناق المذهب البروتستانتي، مما أدى إلى مزيد من الغوضى والاضطراب والانقسام. كما أدت العودة للكتوليكية بحذائيرها في عهد الملكة ماري إلى اشتداد الفتنة والهيّاج. ولم تصح المصالاة إلا في عهد الملكة إليزابيث عندما تبنت موقفا وسطا بين الفريقين المتنازعين، وذلك بالاحتفاظ بالهيكل الكنسي الهيراركي والطقسي مع التحول المعقدي إلى البروتستانتية وفي نفس الوقت فك الارتباط بكرسي روما^(١١). ومع ذلك لم تستقر الأوضاع، فقد أدى هذا الحل التوفيقى إلى حدوث صراع داخل البروتستانتية ذاتها، بين المتطرفين من البروتستانت، والذين اعتبروا أنفسهم البروتستانت الحقيقيين وأطلقوا على أنفسهم البيوريتان، وبين الكنيسة الأنجليكانية الجديدة هناك^(١٢).

كانت هذه الحروب باهظة الثمن، إذ دمرت كافة مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عديد من مناطق أوروبا. وقد تجلّى استثمار هذا الخطر والسعي إلى التخلص منه في إسهامات عديد من الفلاسفة ورجال السياسة والدين الذين اعتبروا الإقرار بالحق في الاختلاف وغرس قيمة التسامح هو المخرج الوحيد من هذا المأزق، وسيتمتع ذلك في النقطة الخاصة بالأسس الفكرية والفلسفية لتبرير التسامح الديني.

الرؤى المعسرة لنشأة التسامح:

تفرعت الرؤى المعسرة لنشأة التسامح إلى رؤيتين أساسيتين، الأولى تنظر للتسامح على إنه نتاج ظروف تاريخية معينة فرضت وجوده، والثانية تربط بين معتقدات دينية معينة ونشأة التسامح.

وفيما يتعلق بالرؤية الأولى، يرى بروس Bruce أن ظهور البروتستانتية أدى إلى الاعتراف بوجود سبل متنوعة للحقيقة من ناحية، وقوض الانضمام الإجماعي للكنيسة من ناحية أخرى، فقد أصبح الانضمام لأي طائفة دينية مسألة طوعية^(١٣)، ثم جاء انقسام البروتستانتية إلى شيع ليكرس بذرة التسامح التي نبتت بظهور البروتستانتية. يحدد بروس ثلاث مراحل لنشأة مفهوم التسامح الديني. فالمرحلة الأولى مرحلة الانشقاقات dissent، والثانية مرحلة تغير أوضاع الكنيسة، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الديمقراطية الحديثة على حد تعبيره، وإن كان قد ركز فيها على عملية التحديث ومصاحبتها. تعد المرحلة الأولى أهم المراحل الثلاث وأكثرها إثارة للسخيرة. فقد بدأت بمجموعات صغيرة مثقفة لا تتمتع بشعبية وعاجزة عن خلق الظروف الاجتماعية الملائمة لانتشار أفكارها، مما دفعها إلى المطالبة بالحرية الدينية religious liberty واحترام حقها في الاختلاف. بينما كان المنشقون الأكثر نجاحا في نشر أفكارهم، أكل الناس دفاعا عن الحرية الدينية والحق في الاختلاف. أما المرحلة الثانية فتتعلق بتغير أوضاع المؤسسة الدينية والنتائج المترتبة على ذلك. فقد فضلت الكنيسة في البداية في منع الانشقاقات ولجأت إلى طرد كل من يخرج عنها. وكان هؤلاء المطرودون يتجهون إلى تكوين طوائفهم وكنائسهم الخاصة والتي أصبحت مفتوحة والانضمام إليها طوعا، مما دفع للكنيسة إلى تعديل مواقفها وإيذاء قدر من المرونة إزاء الاختلافات. وقد شجع على ذلك عامل سياسي آخر اضغف من وضع الكنيسة ودورها، وهو سعي الدولة لتقليص نفوذها من خلال مصادرة أملاكها وبالتالي تجريدها من قوتها الاقتصادية، وذلك بعد إدراك القاتمين على الحكم أن شعبيتهم مرهونة بالحد من النفوذ السياسي

للكنييسة بل والاعتراف بالحق في الاختلاف^(١٢). وعلى هذا يمكن القول أن هذه المرحلة شُهِدت تغليب المصالح السياسية للحاكم على مصالح الكنييسة. فعلى سبيل المثال بدأت مسيرة التسامح في إنجلترا بقطع العلاقة بين الكنييسة الإنجليزية وكنيسة روما واعتبار الملك هو رئيس الكنييسة الوطنية الجديدة وذلك وفقاً لبروس^(١٣). تراكبت المرحلة الثالثة في تكريس مبدأ التسامح مع بدء عملية التصنيع وما ارتبط بها من تقدم تكنولوجي متواتر. فقد أدى التصنيع إلى ظهور التخصص وتقسيم العمل، وبالتالي الفصل بين العمل والمنزل وغرس مبدأ العقلانية. فلم يعد الإنسان يعتمد على الحقائق والمعتقدات الدينية عند التعامل مع مشاكله في العمل. فالاعتبارات العقلانية هي التي تسود عالم العمل. ولم يقتصر التحول على المجال الاقتصادي فحسب بل امتد أيضاً إلى النظام الاجتماعي الذي أصبح يتسم هو الآخر بالحياد والموضوعية والعقلانية بدرجة أو بأخرى، كما أصبح الدور أهم من الشخصية الإنسانية. ومن ناحية ثانية، فقد أدى التقدم التكنولوجي وزيادة الوعي إلى تقليص دائرة المقدس وإضعاف وجود قوة خارقة تتكفل في الحياة اليومية للفرد. ومن ناحية ثالثة فقد ترتب على التصنيع تحرك أعداد كبيرة من البشر إلى المدن بعيداً عن تلك التحكم الاجتماعي للكنيسة، بما أضعف دور الأخيرة حيث كان يرتبط نفوذها ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بالنظام الاجتماعي القديم، ناهيك عما تعرض إليه البشر في المدن والمصانع من استغلال اقتصادي شكك في فائدة الإيمان لإثقاذ الإنسان. ولم يكن معني ذلك الإلحاد ولكن كسر الروابط بالمؤسسة الدينية التقليدية واستبدالها إما بفرق دينية أخرى أو بلا شيء^(١٤).

لا يفترض من عرض المراحل الثلاث السابق الإشارة إليها أن مسيرة التسامح قد اكتملت في الغرب بمرورها بهذه المراحل، وإن المبدأ قد تكرس في الذهنية الغربية. فلم تعكس قيمة التسامح على مستوى الواقع بصورة متكاملة طوال القرنين السادس عشر وأوائل السابع عشر. فبالفعل تم قبول وجود المختلفين، ولكن بدون أن يتم الإقرار لهم بالحق في التمتع بكافة حقوقهم المدنية والسياسية أي حقوق المواطنة الكاملة. فعلى سبيل المثال لم يسمح لهم بتقليد بعض المناصب العامة والتدريس في الجامعات^(١٥).

ومن ناحية أخرى فلم تحدث نقلة نوعية في مفهوم التسامح تسمح له بالتوسع بحيث يشمل بجانب التسامح الديني، التسامح مع الآخر المختلف في العنصر واللون والنوع والاتجاه السياسي أي التسامح بصفة عامة تجاه كل أشكال الاختلاف.

كان لتطور المذهب الفردي وانتصاره على النظام الإقطاعي والحكم الاستبدادي المطلق الذي كان سائداً في العصور الوسطى دوراً هاماً في تكريس قيمة التسامح فسي إطار أشمل وهو الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته العامة. وقد انعكس ذلك في الإعلانات التي صدرت عقب الثورات التاريخية الكبرى مثل وثيقة الحقوق الإنجليزية التي صدرت ١٦٨٩ Bill of Rights وإعلان الاستقلال الأمريكي ١٧٧٦ والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ١٧٨٩. وقد أكدت كل هذه الوثائق على قيمة المساواة بين كافة المواطنين وكذلك حقهم في الحرية^(١٦). وهكذا انتقل التسامح من مجرد فضيلة شخصية فردية إلى قيمة قانونية. وفي هذا الصدد يمكن القول بأن تحولات القرن الثامن عشر في أوروبا وأمريكا أسهمت بقدر كبير في تأسيس نظم سياسية واجتماعية تقوم على التسامح وتضمن الحقوق السياسية للأفراد^(١٧). وبلغ أواصر القرن التاسع عشر لسم بعد الانتماء الديني معياراً للتمتع بالحقوق السياسية والمدنية، إذ حل محله معيار المواطنة^(١٨). وما ترتب على ذلك من ترجمة واقعية لمبدأ التسامح من ناحية. ومن ناحية ثانية، كان للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨ الفضل في التأكيد على حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في الإعلان دون أي تمييز من حيث العنصر أو

اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي المياعي أو أي رأي آخر أو الأصل الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر. وبهذا أصبحت كل أشكال الاختلاف مشروعة ومقبولة قانوناً، وبالتالي اتسع مجال مفهوم التسامح ليشمل بجانب التسامح الديني، التسامح مع كافة أشكال وأنماط الاختلاف الأخرى^(٣١).

إن اللجوء للتسامح وإن ظل مطلباً دائماً في كل العصور ولدي كل الجماعات، فإن التقدم بتجاهه لم يكن خطياً أو غير قابل للتتكاس. وربما تكون ديباجة إعلان اليونسكو حول التسامح الصادر عام ١٩٩٥ خير برهان على ذلك والفصل تشخيص للوضع العالمي لقيمة التسامح السياسي في الوقت الراهن، إذ جاء فيها " وإذ يؤثر (الأمم المتحدة) جزءها التصاعد الحالي في ممارسات التعصب والعنف والإرهاب ومعاداة الأجانب والقومية العدوانية والعنصرية ومعاداة السامية والاستبعاد والتمييز الموجه ضد الأقليات القومية والعرقية والدينية واللغوية وضد اللاجئين والمعالجة المهاجرة والمهاجرين والمجموعات الضعيفة في المجتمع، بالإضافة إلى ممارسات العنف والترويع التي ترتكب ضد أفراد يمارسون حقهم في حرية الرأي والتعبير...".^(٣٢)

• التسامح هو احترام وإقرار وتقدير التنوع الغني للثقافات عالماً، ولأشكال تعبيرنا وطرق ممارستنا لأمنيتنا. ويتعزز التسامح من خلال المعرفة، الانفتاح، التواصل، حرية الفكر والعقيدة والديانة. إن التسامح هو الانسجام في الاختلاف. إنه ليس واجباً أخلاقياً بل أيضاً مطلب سياسي وقانوني.

• ليس التسامح تنازلاً أو تعطلاً أو تساهلاً، التسامح هو قبل كل شيء الإقرار بحقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية للآخرين، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يستخدم لتبرير الاعتداء على تلك القيم الأساسية ويجب أن يمارس التسامح من قبل الأفراد والمجموعات والدول.

• التسامح هو المسؤولية التي تدعم حقوق الإنسان، التعددية (بما فيها التعددية الثقافية)، الديمقراطية وسيادة القانون، ويقتضي ضمناً نبذ الدوجماتية والاستبدادية. ويؤكد على المعايير المنصوص عليها في صكوك حقوق الإنسان الدولية.

• انسجاماً مع احترام حقوق الإنسان، لا تعني ممارسة التسامح القبول بالظلم الاجتماعي أو نبذ أو إضعاف معتقدات المرء، بل يعني أن الشخص حر في تمسكه بمعتقداته، وفي ذات الوقت يقبل تمسك الآخرين بمعتقداتهم. إنه يعني إقرار حقيقة أن البشر، في تباينهم الطبيعي من حيث المظهر والحالة واللغة والسلوك والقيم، لهم الحق في العيش في سلام وأن يكونوا كما هم. ويعني أيضاً أن أراء المرء لا يجب أن تفرض على الآخرين^(٣٣).

وهكذا أخذ مفهوم التسامح أكثر من أربعة قرون كي يصل لصورته الراهنة على الأقل على المستوى النظري.

تسعي الرؤية الثنائية المفسرة لشأء التسامح إلى إقامة علاقة إيجابية بين المذهب البروتستانتي والتسامح، وبصياغة أخرى تنظر للتسامح والليبرالية على أنهما امتداد علماني للمعتقدات البروتستانتية، وبذلك تأخذ منحي مختلف عن الرؤية الأولى والتي تخلص إلى أن التسامح ظهر نتاج تطورات تاريخية معينة. يري أنصار هذه الرؤية الثانية بوجود عناصر هامة في الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية تعتبر امتداداً علمانياً للأفكار البروتستانتية. يمد كل من دوركايم وفير من أبرز أنصار هذا الطرح، إذ افترضوا أن البروتستانتية قادت إلى أحداث تفسير

ثقافي ما، نتج عنه تميز في الوظائف والاختصاصات differentiation لدى دوركايم، وعقلانية rationality لدى فيبر. وعلى هذا الأساس - وفقاً لهما - كان البروتستانتية الفضل في وضع أساس فكرة الحقوق الفردية^(٢٣). يستند هذا الطرح إلى إجراء مقارنة بين الكاثوليكية والبروتستانتية، فبينما تقوم الكنييسة الكاثوليكية على أساس بنين هيراركي ونظام سلطوي في الممارسات الروحية، فضلاً عن وهن الخط الفاصل بين ما هو روحي وما هو زماني أو دنيوي، فإن البروتستانتية على النقيض من ذلك، فالكنيسة تقوم على أساس بنين تشاركي وقاعدي وليس هرمي، كما أنها أقل سلطوية ولا ترتبط بالدولة، وبالتالي فهي تحقق أحد شروط الديمقراطية وهو الفصل بين الدين والدولة، وهو الشرط الذي لم يتحقق لدى الكنييسة الكاثوليكية وفقاً لـ 'ليبست' Lipset^(٢٤). واستكمالاً للمقارنة، فإن القيم والمبادئ العليا الحاكمة لكل من الكاثوليكية والبروتستانتية مختلفة تماماً. فبينما تسود فكرة الأخلاق الجماعية communitarian لدى الكاثوليك وما يترتب عليها من أن الجماعة هي الإطار الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الله وبالتالي أهمية الشبكات الاجتماعية وضرورة توثيقها في هذا الشأن، فإن البروتستانتية تؤكد على إنجاز الفرد وتنتظر للعلاقة بينه وبين الله على إنها علاقة ثنائية دون اعتبار للجماعة، وأن على الفرد أن يكافح في سبيل حريته الشخصية بمواجهة قهر الشبكات الاجتماعية، وعلى هذا فالبروتستانتية تدعم الحرية الفردية والاستقلال الذاتي^(٢٥).

نخلص مما سبق إلى إقالة كثير من الباحثين أمثال دوركايم وفيبر وليبست Lipset علاقة إيجابية بين البروتستانتية والفردية والتبعية التسامح والحق في الاختلاف.

يفند زارت Zaret فرضية أن الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية كانت امتداداً علمانياً للبروتستانتية مشيراً إلى أن هذه الإيديولوجية تطورت بهدف مواجهة تطبيق المعتقدات الدينية على السياسة وبعض الفكرة البروتستانتية أن الدين والسياسة لا يمكن فصلهما. فقد ظهرت هذه الإيديولوجية كرد فعل على الصراعات الداخلية المستمرة بين الفرق البروتستانتية المختلفة ومحاولة للتخلص من تلك الأجواء المتوترة من خلال طمئة الخطاب السياسي. يولي زارت Zaret أهمية كبيرة لدور السياقات والأحداث التاريخية episodic في إنتاج الفكر. فعلى الرغم من أهمية العوامل الثقافية في إحداث التغير في الإيديولوجيات إلا أنها ليست العوامل الوحيدة، فهناك الأحداث التاريخية. ويضرب أمثلة بدور الثورة الفرنسية في تغيير الأفكار السائدة وطرح شكل حديث للممارسة الثورية. وكذلك ما حدث في إنجلترا من تطورات بدأت بالصراع بين الملك والبرلمان ١٦٤٢-١٦٤٨، ثم اغتيال الملك ١٦٤٩، ثم إعلان الجمهورية ١٦٤٩-١٦٥٣ ثم عودة الملكية ١٦٦٠، وانتهت بتكريس النظام الديمقراطي الليبرالي^(٢٦).

ومن ناحية ثانية يؤكد زارت على أن ظهور فكرة الدين الطبيعي كانت بهدف مواجهة المحاولات المذهبية لتطبيق المعتقدات البروتستانتية على السياسة وبناء كومنولث مقدس من ناحية، وللخلاص من الصراعات التي احتملت داخل المذهب البروتستانت من ناحية أخرى^(٢٧).

يعد مفهوم الدين الطبيعي نمط التدوين السائد في فكر عصر التنوير وهو ما اصطلاح على تسميته بالريوبية بمعنى الإيمان بدين طبيعي يتم التوصل إليه عن طريق العقل دون الحاجة للوحي. كما يعتقد بأن النعمة الإلهية موجودة في الإنسان بالفطرة وليست نتاج دين معين^(٢٨). كما ظهرت فكرة أن هناك فرقا بين دين الفرد Religion of man وهي مسألة خاصة بين الله والفرد من ناحية، ودين المواطن Religion of citizen وهي مسألة عامة أطرافها المواطن والمجتمع والدولة^(٢٩). وقد لخص بشاره العلاقة بين هذا المفهوم والتسامح بالتأكيد على أن الدين الطبيعي لا يعني الإلحاد ولكن البحث عن جوهر الدين خلف المعتقدات والمعتقدات والطقوس الدينية العينية. تري فلسفة التنوير أن هذه الطقوس ما هي إلا تجلي استمراضي ملازم للجوهر

تري فلسفة التنوير أن هذه الطقوس ما هي إلا تجلي استعراضي ملازم للجوهر الديني، ولكن الدين ليس تجليا استعراضيا بالأساس وإنما هو وعي أخلاقي *elios*. وعده التمييز بين المظاهر الاستعراضية والجوهر الأخلاقي تتضح تعددية المظاهر وضرورة التسامح مع هذه التعددية، فالتسامح بدأ بقبول تعددية تجليات الاستعراض الديني دون تسامح مع الإلحاد. كما قام التسامح في فكر عصر التنوير على أساس وضع الوعي الأخلاقي فوق الوعي الميتافيزيقي، وإذا كانت الخيارات أخلاقية وليست ميتافيزيقية تتضح أهمية الحرية أو انعدام القسر في اتخاذ القرار في مسائل الدين وبالتالي ضرورة التسامح مع هذا القرار. ووفقا لهذا المنظور لا يعد التسامح تعبيراً عن اللامبالاة تجاه الأديان المختلفة في فلسفة التنوير وإنما هو تعبير عن نمط جديد من التدين يري حقيقة الدين في أنه يعبر عن نفسه بأشكال وعقائد عدة. تتطرق لفلسفة عصر التنوير من دين طبيعي مثلما انطلق أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من الحق الطبيعي من أجل إحداث ثورة فكرية في مصدر شرعية السلطة. وكما أن أصل العقد الاجتماعي الحالة الطبيعية، فإن أصل الدين هو الدين الطبيعي أي النزعات والجوارم الأخلاقية الثابتة في الطبيعة الإنسانية. لا شك أن مثل هذا النوع من التدين مهد الطريق إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية. فإذا كان جوهر الدين جوارم أخلاقية، فإن النتيجة المترتبة على ذلك في النهاية هي فصل الدين عن الدولة والمساواة^(٣٠). ومع التطور التاريخي الذي شهدته القارة الأوروبية والتحول نحو إرساء الديمقراطية الليبرالية تجاوز مفهوم التسامح مجرد التسامح مع ذوي الانتماءات الطائفية المختلفة إلى حرية الاعتقاد واحترام حق وشرعية وجود الاعتقاد الآخر المختلف، بل وأصبح أساس العلاقة بين طرفي عملية التسامح هو المساواة وليس تفضل طرف على آخر. كما ظهر مفهوم التعددية ليتجاوز الفهم التقليدي للتسامح وينقله إلى مرحلة أرقى من خلال قبول اختلاف الآراء والإقرار بشرعية الأطر التي يعبر عنها^(٣١).

وأخيرا تميل الباحثة إلى تبني الرؤية التي تعتبر التسامح والحق في الاختلاف وليد تجربة تاريخية معينة مفعمة بالتطورات والأحداث، وليس وليد معتقد أو مذهب ديني معين. إن تكريس مبدأ التسامح كان هو المخرج الوحيد من حالة القلق والصراع المذهبي الحاد حول الحقيقة الدينية وما أسفر عنه من حروب دينية ضارية نمرت في طريقها الأخضر واليابس، وإن كان هذا الظرف التاريخي قد أثمر التسامح بمفهومه الضيق والتقليدي أي التسامح الديني أو قبول الآخر الديني وليس الملحد أو أي آخر يعبر عن نمط جديد من أنماط الاختلاف، فإن التطورات التي كثر لها الفضل في إحداث نقلة نوعية في المفهوم بما وسع من مجاله فهي تجربة التحديث الغربية بكل مصاحبتها والتي قلبت موازين النظم الاجتماعية المائدة رأساً على عقب وما أسفر عن ذلك من تداعيات سياسية تمثلت في التأكيد على قيم المساواة والحرية والتعددية.

الأسس الفلسفية والفكرية لتبني التسامح الديني:

كانت فترة الحروب والصراعات الدينية التي اكتسحت القارة الأوروبية مصدر إلهام لعديد من الفلاسفة والمفكرين ورجال اللاهوت من مختلف المذاهب على مدى ثلاثة قرون، من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. كان محور اهتمام هؤلاء المفكرين والفلاسفة كيفية تبرير التسامح وخرسه، والاجتهاد في مبدل استئصال التعصب، فقد كانت الآثار السياسية للحروب الدينية أثراً دامية هددت كل جوانب الحياة الإنسانية في القارة الأوروبية وذلك نظراً للموقع الهام التي كانت تحتله الكنيسة في النظام السياسي وفي الدولة بصفة عامة^(٣٢).

كان كاستليون Castillon (١٥١٥-١٥٦٣) وهو فرنسي الأصل ويروى تراثي المذهب من أوائل المهتمين بتحرير للتسامح. وقد أشار إلى أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى استمرار الحروب الدينية هو التعصب الديني أو الإكراه على الإيمان بمعتقد معين، وأن هذا القمع الديني لن يؤدي إلى اختفاء المختلفين ولن تنتهي الحروب الدينية أبدا بهذا الأسلوب. كما أكد أن الحصول من مذهب إلى آخر مسألة طوعية ولا يمكن الإكراه عليها وأن المسيح لم يجبر أحدا على أن يتبعه، فالانتماء الطوعي مبدأ أساسي في المسيحية. وأن هؤلاء الذين يجبرون الآخرين على الاعتقاد بمذهب معين ليسوا أتباعا حقيقيين للمسيح، وأن الأفكار لا تموت بقتل أصحابها^(٣٢).

انطلق كاستليون من أرضية لاهوتية في تبريره للتسامح وذلك على خلاف ميشيل دي لوبيتال Michel De L'Hopital والذي برر التسامح انطلاقا من أسس عقلية وبرجماتية. كان دي لوبيتال فرنسي الأصل كاثوليكي المذهب، وكان رجل دولة ولذلك انصب هدفة حول كيفية تحقيق السلام. وعلى الرغم أن حلمه لم يختلف عن بقية الكاثوليك إذ كان ينبغي تحقيق غايتين في ذات الوقت؛ الأولى إقامة دين موحد uniform religion، والثانية تأسيس حكومة قوية ومنظمة. إلا أنه أدرك التعارض الحتمي بين الغايتين معاً، فحقق واحدة لابد أن يكون على حساب الأخرى، مما دفعه لترجيح الغاية الثانية. فقد توصل إلى استحالة حسم الحروب الدينية لصالح طرف على آخر، وأن الاستمرار في الحرب معناه إضعاف قوة الدولة بل وتدميرها. فالحرب أدت إلى هروب الناس بثرواتها للخارج وتوقف حركة الاقتصاد والتجارة وبوار الأراضي الزراعية^(٣٣).

ولم يختلف طرح لانو Francois De La Noue (١٥٣١-١٥٩١) عن طرح دي لوبيتال رغم انضمامه إلى المنشقين الهيجونت Huguenot في فرنسا. فقد انطلق طرحه هو الآخر من اعتبارات برجماتية، إذ أشار إلى أن استمرار الحرب الأهلية في فرنسا سيقتد فرصاً ذهبية لأعدائها لغزو أراضيها وسيؤدي إلى تفكيك الدولة وتمزيقها. ورغم تأكيد على أهمية الوحدة الدينية إلا أنه غلب قيمة أكثر أهمية وهي الحفاظ على الدولة^(٣٤).

أما جان بودان Jean Bodin (١٥٢٠-١٥٩٦) فلم يكن رجل لاهوت مثل كاستليون ولا جندي مثل لانو ولكنه رجل دولة مثل دي لوبيتال. فعلى الرغم من اعترافه بأهمية الدين في الحفاظ على النظام العام للدولة، إلا أنه رفض أن يتحول إلى عامل مقوض للاستقرار السياسي. فالصراعات الدينية المحتملة ستؤدي إلى تقويض وحدة الدولة واستقرارها، ولذلك اقترح بودان فكرة حياد السلطة في مسائل الدين والاعتراف بحق الاختلاف الديني، فعندما يجد الأمير رعاياه منقسمين في أمور الدين، لا ينبغي عليه أن يفرض عليهم الاتفاق. فوظيفة الدين لدى بودان الحفاظ على نظام الدولة وليس اكتشاف الحقيقة، وإذا حاد عن هذا الدور فلا فائدة مرجوة منه^(٣٥).

أكد جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) على ضرورة قبول كل أشكال التدين والإيمان، فالاختلاف في الدين ليس أمراً هاماً مادام لا يتعارض مع الأخلاق، كما أشار إلى دور الدين في المجتمع السياسي في غرس الأخلاق المدنية السليمة وأهمها مسئولية الأباء تجاه أبنائهم لكن دون أي تطبيق سياسي للدين. وقد دفعت هذه الفكرة بعض الباحثين للقول بأن لوك استقبل الدين المسيحي بالدين المدني (أو الأخلاقي أو الطبيعي) أو أضفى الطابع المدني على المسيحية to Civilize Christianity^(٣٦). ميز لوك بين الكنيسة والدولة على أساس أن لكل منهما دوره الذي لا يجب تجاوزه، فدور الدولة هو الحفاظ على النظام العام، ودور الكنيسة هو تحقيق الخلاص، و من حق الدولة مراقبة أعمال الكنيسة. على الرغم من اعتراف لوك بشرعية اختلاف المذاهب الدينية إلا أنه رفض الإلحاد، إذ ميز بين الإيمان الديني والإلحاد مؤكداً على شرعية كل أشكال الإيمان الديني ما عدا الإلحاد، وذلك لأن الملحدين لا أخلاقيين من وجهة نظره. كما وضع لوك

بنور مبدأ عدم التأكد uncertainty principle أو النسبية بتأكيد علي أن الدين الحقيقي غير معروف^(٢٨). هذه الفكرة التي استفاض فيها بابل من بعده واعتبرها أحد أساسيات تعزيز التسامح.

كان بابل Pierre Bayle (١٦٤٧-١٧٠٦) فرنسي الأصل بروتستانتي المذهب. وأكد على أن هناك اختلافا بين العقل والإيمان، وبالتالي فإن مسألة الإيجاب على الإيمان مسألة لاعتقالية لأنها تخلق منطقتين وليس مؤمنين حقيقيين. وأن الحل هو العودة للعقل reason، وأن هذا ليس معناه إبعاد الإنسان عن الله لأن الإنسان هو صورة الله ومن خلال العقل يمكن التمييز بين الحق والباطل. ونظرا لأن العقل غير معصوم من الخطأ، فلا بد من الإقرار بمبدأ عدم التأكد ونسبية الحقيقة الذي يقود بدوره إلى احقرم الآخر المختلف^(٢٩).

أما فولتير F.M.De Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) فقد سعى إلى تحرير الدين من الأبعاد الميتافيزيقية وحصره في الأخلاق العملية، مؤكدا أن الله لا يهتم بصلوات وتضحيات الإنسان ولكن بفضائله. ولذلك رفض فكرة الوحي كمصدر للمعرفة في مقابل تأكيد علي دور العقل في هذا الصدد. كما أشار إلى أن تجذر التسامح الديني في المجتمع مرهون بخرس فكرة عدم التأكد ونسبية الحقيقة^(٣٠).

شهد القرن الثامن عشر ومئاته تحول أساسي في الاهتمام بمفهوم التسامح من مجرد اعتباره أداة أو وسيلة لحل مشكلة ما أو للتغلب على ظروف سياسية ودينية ما، إلى شمسار إصلاحية reforming slogan، بل وقيمة يمل أي مجتمع في تبنيها. وهذا يعود بلا شك إلى ما ترتب على الثورة الفرنسية من آثار، فلم يعد الاهتمام بالتسامح بمفرده كافيا، بل لابد من وضعه في إطار سياق أكثر اتساعا وهو سياق حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى اتسع مجاله فبعد أن كانت الأشياء غير المقبولة والتي يتمين التسامح معها محدودة، أصبحت بحلول القرن التاسع عشر والعشرين لا حصر لها^(٣١).

كان ميل من أوائل من وضعوا نواة الاهتمام بالتسامح كقيمة وليس مجرد وسيلة، وبالتالي حرر المفهوم من استخداماته البراجماتية الصرفة، وذلك عندما أكد أنه لا أحد له الحق في قمع أي عمل أو رأي أو اعتقاد لخطاه الأخلاقي، وأن الطريق للحقيقة هو التسامح، وأن التسامح هو أساس النمو الإنساني والحفاظ على ثراء التنوع البشري. وقد طور بوبر Popper فيما بعد طرح ميل بصورة أكثر تبلورا حين قدم ثلاث مقولات تمثل أساس التسامح وهي:

- ربما أكون علي خطأ وأنت علي حق
- من خلال الحديث العقلاني سنستطيع تصحيح بعض أخطائنا
- من الممكن أن نقترب من الحقيقة حتى ولو لم نصل إلى اتفاق^(٣٢).

نخلص مما سبق إلى عدد من الملاحظات الهامة :

- لم يولد مفهوم التسامح ويكتمل تطوره دفعة واحدة، ولكنه كان مفهوما علميا يصبر عن ظاهرة اجتماعية، مر بمرحلت نمو وتطور وكذلك تعرض - وما زال يتعرض - لانتكاسات وتراجعات نتيجة عديد من العوامل والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية.

- لم يتم تناول موضوع التسامح في بداياته خاصة في القرون من العبادس عشر حتى الثامن عشر خارج نطاق الظاهرة الدينية. فقد كان هناك وعي لدي المفكرين والفلاسفة بأهمية الدين في حفظ النظام والقانون وفي تخفيف حدة الصراع الطبقي. وعلي هذا فلم يكن التسامح في نشأته قرين العلمانية، بل ظهرت العلمانية في مرحلة متأخرة عنه.
- تعددت حجج تبرير التسامح، ومثلت كل مجموعة من الحجج مرحلة تقود لمرحلة أرقى منها، ففي البداية تم تبرير التسامح علي أساس ديني، ثم علي أساس المصلحة الوطنية، وأخيراً علي أساس العقل.
- بدأ النظر للتسامح علي أنه أداة أو وسيلة لحل مشكلة، ثم تحول تدريجياً إلى مبدأ أو فضيلة أو قيمة سياسية يرغب أي مجتمع في غرسها وتسييدها كإحدى القيم الأساسية المرغوبة اجتماعياً. أي بدأ الاهتمام ببرامجياتها وانتهى إلى اهتمام قيمي وبرامجياتي معا.
- بدأت مسيرة التسامح بالتسامح الديني مع ولكن مع تطور المجتمع وما طرأ عليه من عمليات تحديث وما صاحبها من تغيرات وأثار سياسية وثقافية وفكرية، اتسع مجال التسامح ليشمل بجانب التسامح الديني كلفة أشكال وأنماط الاختلاف الأخرى. ووفقاً لراول فقد أصبح التسامح فيما بعد أحد الرواد التاريخية لليبرالية، كما وسع الليبراليون من المبدأ ليشمل كل المسائل الخلافية في الحياة الإنسانية^(١٢). ومن ناحية أخرى فقد حدث تعزيز للمفهوم بوضعه في إطار سياق أكثر شمولاً وهو سياق قيمة الحرية بكلفة أنماطها والمساواة، أي ربطه بالحقوق الإنسانية وليس الفضائل.
- وأخيراً يمكن القول أن التسامح بالمعنى الواسع تطور من خلال الصراع بين جماعات مختلفة سواء علي أساس طبقي أو ديني أو طائفي أو مهني أو نوعي فيما بينها وفي مواجهة الجماعة الحاكمة. وقد فرض عجز أي جماعة عن تنفيذ إرادتها والاستحواذ علي كل مصادر القوة وتدمير ما يخالفها من جماعات إلى الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة والمتنافسة وذلك بهدف تجنب التمرد والعصيان^(١٣). فالتسامح يجعل من الممكن أن تتعايش الاختلافات أيما كان لمعناها^(١٤).

الهوامش

- ¹ عيسى، محمد طلعت، البحث الاجتماعي، مبادئه ومناهجه، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١، ص ٢٢٩
- ² مرجع سابق، ص ٢٢٩.
- ³ وأيضاً: ربيع، حامد، نظرية التحليل السياسي، محاضرات ألقيت علي طلبة قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧١، ص ١٩٨-١٩٩
- ⁴ مرجع سابق، ص ٢٢٩
- ⁵ Turner, B., State, Religion and Minority Status, A Review Article, Comparative Studies in Society and History, vol.27, no.2, April 1985, p 305
- ⁶ Hyme, A., Europe from renaissance to 1815, New York : F.S. Crafts & Co., 1937, p 108
- ⁷ King, P., Toleration, New York : St. Martin's Press, 1976, pp 73-76
- ⁸ Hyme , pp 113-114
- ⁹ op. Cit.
- ¹⁰ Ibid, pp 154-156
- ¹¹ Fisher, H., A History of Europe, London : Eyre & Spottiswoode, 1949, p 579
- ¹² Ibid, pp 140-143
- ¹³ Bruce, S., A House Divided. Protestantism, Shism and Secularization, London: Routledge, 1990, p7 see also : Fisher, op.cit., pp 132-137
- ¹⁴ Manning, B., The English People and the English Revolution 1640-1949, New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1976, pp 163-182
- ¹⁵ Fisher., op.cit., pp 137-140
- ¹⁶ Bruce, op.cit., p 7
- ¹⁷ Ibid, pp 48-73
- see also : Bockenford, E., State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York : Berg Publishers Limited, 1991, p 34
- ¹⁸ Bruce , op.cit., p 73
- ¹⁹ Ibid, pp 19-26
- ²⁰ Ibid, p 73
- ²¹ انظر المزيد عن هذه الإعلانات :
- Batra, T., Human Rights, A Critique, New Delhi: Metropolitan Book co., 1979, pp 31-40
- وأيضاً : الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٩١، ص ٢٩-٣٧
- ²² البكوش، ناجي، التسامح عماد حقوق الإنسان، للمجلة العربية لحقوق الإنسان، السنة الثالثة، العدد ٢، أكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٧
- ²³ Bruce, op. Cit., p73.
- ²⁴ راجع المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان :
- Brownlie, I., Basic Documents of Human Rights, Oxford : Oxford Univ., press, 1992, p 22
- IUN Sunday Brochure, The International Year of Tolerance, Internet, [http :// www. peacenet.org/turnoun/Sunday.htm](http://www.peacenet.org/turnoun/Sunday.htm) Saturday, 08. November 1997
- انظر أيضاً : ربيع عربي، إعلان مبادئ حول التسامح، إبريل ١٩٩٦، ص ١٢٠-١٢٢
- ²⁵ Zaret, D., Religion and the Rise of Liberal Democratic Ideology in 17 th Century England, American Sociological Review, vol.54, no. 2, April 1989, p 166
- ²⁶ Lipset, S., The Social Requisites of Democracy Revisited, American Sociological Review, vol. 59, no.1, Feb. 1994, p 5
- ²⁷ Greeley, A., Protestant & Catholic, Is the Analogical Imagination Extinct ?, American Sociological Review, vol.54, no.4, August 1989, pp 485-487
- ²⁸ Zaret, op.cit., pp 163-165

²⁷ Ibid., p 174

²⁸ Ibid.

²⁹ Bryant, op.cit., p 149

³⁰ بشارة، عزمي، مدخل الي معالجة الديمقراطية والماضي اللاتيني، في مركز دراسات الوحدة العربية، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، بيروت : ١٩٩٤، ص ص ٥٩-٦٠

³¹ مرجع سابق، ص ص ٧٣-٨٢

³² Bockenford, op.cit., pp 33-34

³³ King, op.cit., pp 78-80

³⁴ Ibid., pp 80-82

³⁵ Ibid., pp 84-85

³⁶ Ibid., pp 887

see also : Sabine, G., & Thorson, T., A History of Political Theory. Illinois : Dryden Press, 1973, pp 372-374

³⁷ McWilliams, W., Civil Religion in the Age of Reason : Thomas Paine on Liberalism, Redemption and Revolution, Social Research, vol.54, no. 3, 1987, pp 452-457

³⁸ King, op.cit., pp 87-89

³⁹ Ibid., pp 90-98

⁴⁰ Ibid., pp 99-102

⁴¹ Koshechkina, T., From Sufferance to Tolerance, Internet, [http:// lucy. Ukc.ac.uk/ csacpub/russian/tanya](http://lucy.Ukc.ac.uk/csacpub/russian/tanya) : html Saturday, 08. November 1997

⁴² Ibid

⁴³ نقل عن Rawl انظر :

Kymlicka, W., Two Models of Pluralism and Tolerance in Heyd, D., (ed.), op.cit., p 81

⁴⁴ Lipset, S., The Social Requisites op.cit., p 4

⁴⁵ Koshechkina, op.cit

المبحث الثاني

التحديث والتسامح

كانت عملية التحديث وما ترتب عليها من تداعيات إهدى المحطات الهامة في مسيرة التسامح خاصة في مراحلها المبكرة. وطى اعتبار أن التسامح في النهاية ما هو إلا اتجاه نفسي لقد اهتم عدد من الباحثين والعلماء بموضوع المصاحبات الميكولوجية للتحديث.

التسامح ومفهوم الحداثة النفسية

بجانب ما يترتب على التحديث من آثار اجتماعية وديمقراطية مثل زيادة التحضر وانتشار التعليم وغيرها من آثار، هناك آثار نفسية مثل الميل للفاعلية الشخصية والمرونة العقلية والاكجاء نحو تبني أساليب التخطيط الرشيد^(١). وقد طرح انكلز Alex Inkeles وزميله في دراستهما Becoming Modern مفهوم الحداثة النفسية Psychological Modernity باعتباره يعبر عما يترتب على عملية التحديث من سمات نفسية حديثة تختلف عن السمات التقليدية. استند كل من انكلز وزميله فيما توصلوا إليه من نتائج إلى دراسة ميدانية أجريها على العمال بهدف اكتشاف تأثير حياة المصنع كإحدى مؤسسات الحداثة- على العمال نفسيا وثقافيا. وقد وقع اختيارهما على مؤسسة المصنع بفرض أنها مؤسسة بلا جنسية، فالمصنع مصنع في أي مكان. كما أنه غير معني بالمحظورات التي تسيطر على من يعملون فيه ولا بانتماءاتهم التقليدية والأولية. فضلا عن أنه مؤسسة للتعليم والتثنية مثله مثل المدرسة. لم تقتصر عينة الكلز وزميله على العمال فحسب

بل شملت الفلاحين و ذوي الحرف التقليدية، كما راعت أن تمثل العينة مختلف الانتماءات الدينية والإثنية وغيرها من انتماءات تقليدية. وقد تم تطبيق مقياسيهما الذي أطلقا عليه مقياس الحداثة النفسية علي عينة قدرها ٦٠٠٠ مفردة من ستة بلدان نامية وهي الأرجنتين والهند وإسرائيل وبنجريا وبنجلاديش ونيبالي^(٢). وقد أقام كل من أنكلز وزميله مقارنة بين السمات التقليدية والسمات الحديثة في سبيل تحديد عناصر مفهوم الحداثة النفسية الذي طرچاه. بينما تتحدد سمات الثقافة التقليدية في الخوف من الجديد ومقاومة التغيير والجمود العقلي والقبول المسلي للقدر والعزلة عن العالم الخارجي والاعتماد علي السلطات التقليدية والاهتمام بالأسرة دون الجماعة الأكبر أي الجماعة السياسية وانحطاط قيم العلم والبحث، فإن مفهوم الحداثة النفسية يشمل عناصر مختلفة تماما وهي :

- الانفتاح علي خبرات جديدة، وبالتالي مزيد من القدرة علي تعلم طرق جديدة لأداء المهام والمسؤوليات والمرونة العقلية
- قبول مزيد من التغييرات الاجتماعية التي تطرأ علي المؤسسات والتنظيمات التقليدية، والتوجه نحو المزيد من المشاركة السياسية من قبل قطاعات عديدة من السكان وارتفاع معدلات الحراك المادي والاجتماعي والاعتراف للمرأة بمزيد من الحقوق.
- للقدرة علي تكوين مجموعة واسعة من الآراء حول الأوضاع الداخلية والخارجية وعديد من القضايا. وأيضاً الوعي بأن هناك حديثاً من الاتجاهات والآراء المتنوعة، والتفوق للحصول علي معلومات جديدة.
- تقدير الوقت والإقرار بأهميته.
- الاعتقاد بالفاعلية والقدرة الإنسانية علي التحكم في البيئة والطبيعة من خلال العلم، وبالتالي البعد عن القدرة في التفكير والميلية في التصرف.
- التخطيط فيما يتعلق بالمجال الخاص والمجال العام.
- تقدير أهمية المهارات التقنية كأساس لتخصيص القيم والموارد.
- الطموح الشخصي والمهني والتعليمي.
- الاستقلال عن سلطة الشخصيات التقليدية مثل الآباء ورجال الدين لصالح ولادات ثانوية أخرى.
- الاصطلاح بأدوار هامة في الثنوث القومية والمحلية أي الاستعداد للمشاركة السياسية من خلال الانضمام إلي الأحزاب والتنظيمات المجتمعية والتصويت وغيرها من آليات^(٣).
- ولفا لبلوريزي يشير مفهوم الحداثة النفسية إلي مجموعة من الاستعدادات الفردية (اتجاهات- قيم- أنماط معرفية - سمات شخصية) تتشكل نتيجة خبرات معينة مثل الإقامة في الحضر والتعليم والتعرض لوسائل الاتصال الجماهيري والعمل في مؤسسات حديثة. ومن ناحية ثانية فإن المفهوم يتمس بكونه سببا ونتيجة في ذات الوقت، ففي مقابل أنه نتاج لعملية التحديث، فهو أيضا يقوم بدور هام في دفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية^(٤).
- يرتبط عديد من عناصر مفهوم الحداثة النفسية السابق الإشارة إليها بالتصامح وقبول الآخر المختلف وجودا وتعلما، ومن أبرز هذه العناصر الانفتاح علي خبرات جديدة والمرونة العقلية والوعي بأن هناك حديثاً من الاتجاهات والآراء المتنوعة، وكذلك الانتماء لروابط اختيارية بدلا

من الانتماءات التقليدية. كل هذه العناصر تيسر من قبول المرء للأخر المختلف معه سواء كان شخصا أو فكرة^(٥). وتجدر الإشارة هنا إلى أن تحليل انكاز يقترب من طرح ليبست Lipest، هذا الأخير الذي سبقه بحوالي أربعة عشر عاما، وذلك عندما توصل إلى أن الاتجاهات السلطوية والتصبعية تنتشر في الفئات الأقل تعليما والأكثر سنا وسكان الريف وأعضاء الأقليات المحرومة، والشرائح الاجتماعية المعزولة أو المنعزلة اجتماعيا^(٦).

علي الرغم من وجهة طرح انكاز من بعض الجوانب خاصة فيما يتعلق بإقامة علاقة إيجابية بين بعض عناصر مفهوم الحدثة النفسية والتسامح مع للتنوع الإنساني human diversity علي حد تعبيره، خاصة وأن عددا من هذه العناصر تدخل في إطار ما يطلق عليه محددات التسامح المياسي، غير أن هناك عددا من الانتقادات والمآخذ التي من الممكن أن تقوض من طرحه منها ما يتعلق بالافتراضات التي انطلق منها وبني علي أساسها دراسته، ومنها ما يفصل بما وصلت إليه عملية التحديث في الدول المتقدمة ذاتها. أما آخرها فيندور حول مدى صلاحية التطبيق أو محاولة تطبيق معسرات تجربة التحديث الغربية علي العالم الثالث.

من ناحية أولى، وقع انكاز وزميله في خطأ التعميم المخل عندما افترضوا أن المصنع هو المصنع في كل مكان متجاهلين أن هذه المؤسسة ما هي إلا نتاج نمط التطور الرأسمالي السائد الذي يختلف من مكان إلى آخر، بل وتباين أساليب نشأته بمعنى هل هو نمط تطوّر تطورا طبيعيا كما حدث في أوروبا أم هو نمط مفروض من الخارج كما حدث في الدول النامية، وبالتالي لم يكن نتاج تطوّر تاريخي طبيعي. وبلا شك أن اختلاف أساس نشأة مؤسسة المصنع بخلق طبقة عاملة مختلفة أيضا. فقد ترامت نشأة العمل المأجور في بلدان العالم الثالث مع التغافل الاستعماري في تلك البلدان، بل كانت نتيجة له في كثير من المناطق. فبعد أن استغلت الدول الصناعية المتقدمة كل فرص النمو الداخلية توجهت أنظارها إلى بلدان العالم الثالث علي اعتبار أنها مصدر غني للمواد الخام والثروات المعدنية، وأيضا سوق واسعة لتصريف السلع والمنتجات. كانت هذه المرحلة بمثابة بدايات التطور الرأسمالي في بلدان العالم الثالث^(٧).

كان النشاط الاقتصادي السائد في تلك البلدان قبل الحقبة الاستعمارية إما نشاطا زراعيا معيشيا أو نشاطا حرفيا صغيرا متمثلا في طوائف الحرف، وبإدخال نمط الإنتاج الرأسمالي تراجعت هذه الأنماط التقليدية للنشاط الاقتصادي وإن لم تختف، ولذلك تميزت بلدان العالم الثالث بتعايش هذه الأنماط معا مما أدى إلى نشأة طبقة عاملة متعددة الروافد، شكلت العمالة الموسمية للمنتقلة بين الريف والحضر والزراعة والصناعة الرافد الأكبر والأساسي فيها^(٨). ومن ناحية ثانية كانت طبيعة عملية التصنيع وهدفها مختلفة هي الأخرى، حيث عيّنت بالأساس بتطوير صناعات استخرارية لأغراض التصدير أي إقامة اقتصاديات موجهة لخدمة الخارج^(٩). ومن ناحية ثالثة تميزت هذه المرحلة بعدم وجود سوق حرة للعمل، إذ كانت الإدارات الاستعمارية تلجأ للقهر لجلب العمالة^(١٠). وأخيرا فقد تميزت الطبقة العاملة في تلك البلدان بتصارع الولاءات ما بين أشكال الانتماء والولاء التقليدي والمتمثل في القبيلة والعشيرة والطائفة الحرفية وأشكال الانتماء الجديدة المتمثلة في الطبقة مما أدى إلى تأخر ظهور الوعي الطبقي لديها^(١١). والخلاصة أن اختلاف طبيعة تجربة التصنيع في بلدان العالم الثالث عن البلدان الأوروبية أدى إلى اختلاف في طبيعة المصنع كمؤسسة، كما أدى إلى اختلاف آخر في طبيعة الطبقة العاملة، وبالتالي من الصعوبة افتراض أن المصنع مؤسسة لها نفس السمات ويسودها نفس المناخ فسي كل بلدان العالم، وأنه يلعب دورا محوريا في غرس مفهوم الحدثة النفسية.

وعلي صعيد ثان، فإن استلزام التجربة الغربية في التحديث وافتراض انطباق مقولاتها علي العالم الثالث مسألة عليها عديد من المآخذ. وضعت الأدبيات المبكرة في نظرية التحديث عددا من الخصائص التي تميز عملية التحديث، أولها أنها عملية معقدة تشمل تغييرات في كل مجالات الحياة والفكر في المجتمع مثل التصنيع والتحضر والتخصص الوظيفي والتعبئة الاجتماعية وارتفاع معدلات التعليم وانتشار وسائل الإعلام وسيادة القيم العلمانية واتساع نطاق المشاركة السياسية...^(١٧). وثانيها أنها عملية شاملة لكل المجتمعات، فإن تقف عملية التحديث عند الغرب فحسب، بل منتقل إلى العالم الثالث أيضا وسيمر هذا العالم بما مرت به المجتمعات الغربية من مراحل، فكل المجتمعات التقليدية ستصبح مجتمعات حديثة أو تسير في طريق الحداثة^(١٨). وثالثها، أنها عملية متواصلة لا يمكن الرجوع عنها، فالمجتمع الذي يحقق معدلات مرتفعة من التحضر والتعليم - علي سبيل المثال - في عقد ما لن يتراجع عما حققه في العقد الذي يليه^(١٩).

إن المتأمل لهذه المقولات الثلاث يلاحظ أن الفكر للتحديثي الغربي في صياغاته المبكرة يربط بشدة بين التحديث والتصنيع، كما أنه يضع المجتمعات التقليدية والحديثة علي طرفي نقيض ويفترض سير عملية التحديث في اتجاه واحد من التقليدية إلى الحديثة.

وتجدر الإشارة إلى أنه بقدر ما فشلت هذه الأطروحات فشلًا دريما في تفسير مسيرة التغيير في العالم الثالث، بقدر ما عجزت أيضا عن تفسير ما يمر به الغرب من تحولات وتغيرات. وقد أدى ذلك إلى ظهور حركة مراجعة فكرية شاملة لمقولات نظرية التحديث، شارك فيها الباحثون الغربيون وباحثون من دول الجنوب علي السواء.

بالنسبة للعالم الثالث، لم تمر تجربة التحديث فيه في نفس مسار التجربة الغربية كما توقع عديد من رواد نظرية التحديث، بل اتسمت بسمات مختلفة نتيجة اختلاف أوضاع بلدان العالم الثالث الثقافية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والسياسية عن الغرب. هذا فضلا عن تباين تجارب التحديث داخل هذا العالم ذاته، فالعالم الثالث - علي حد تعبير لي Lee - ليس عالما واحدا ولكنه مجموعة عوالم لها من الفلسفات والسياسات والتقاليد والموارد والإمكانات المختلفة ما يجعل استجابتها للتحديث مختلفة هي الأخرى^(٢٠). وعلي هذا فإن مسألة إقامة علاقة إيجابية بين التحديث والتسامح في هذا الإطار مسألة محل شك، فمادامت المقدمات مختلفة، فبالإمكانات ستختلف النتائج كما أشرنا عند تنفيذ الافتراضات تنكزل عن المصنوع. وفي سبيل تأكيد نفس الطرح المسبق يتعين الإشارة إلى أن تجربة العالم الثالث في التحديث لم تشهد نفس العلاقة التي توافرت في الغرب بين التحديث والتصنيع، ولذلك ميز بعض الباحثين بين نمطين من التحديث؛ التحديث من الداخل

Modernization from within والذي ساد في الغرب والتحديث من الخارج Modernization from without والذي ظهر في العالم الثالث. ففي النمط الأول كان للتحديث الأسبقية علي التصنيع مما مهد الطريق للدخول في عصر التصنيع يخلق القوي الاجتماعية الفاعلة في هذا الصدد المتمثلة في البرجوازية الوطنية. بينما في النمط الثاني حدث العكس فقد سبق التصنيع التحديث وبالتالي لم تتوفر له الشروط المهددة. ومن ناحية أخرى، ففي مقابل اختفاء الفاعل الأجنبي في النمط الأول وحدث التطور بصورة تدريجية وطبيعية داخل المجتمع، فإن النمط الثاني شهد اختراقا أجنبيا وكسرا مفاجئا للماضي علي يد هذا الأجنبي^(٢١). يري إبراهيم أن التركة الاستعمارية التي ورثها بلدان الشرق الأوسط وشوهت التحول من التقليدية traditionalism إلى الحداثة modernity ، وقد أدى ذلك إلى نشوب الصراعات المسلحة الدموية فيما بين هذه البلدان ودخلها^(٢٢). وقد كانت هذه النقطة محل اهتمام بعض الباحثين من دول الجنوب، فعلي سبيل المثال ركز طيبي علي ارتباط تجربة التحديث في العالم الثالث بالتجربة الاستعمارية مما أدى إلى تسميم المناخ

الملائم لعمليات التثاقف وتبادل المعارف بين الثقافات التي تعرضت للغزو والثقافات الغازية^(١٨). وعلى نفس المنوال كان تقييم مبادئ تجربة التحديث في العالم الثالث إذ لخص المشكلة قسي أن الاستعمار كان النموذج والعدو في آن واحد، كما أن انبهار العقول العربية بنموذج التنمية الغربي قاد إلى عملية تحديث خالية من التمييز وكان الثمن المدفوع تصبغ المؤسسات التي أسهمت في هذا التحديث وما ترتب على ذلك من فقدان الهوية وتصاعد الاتجاهات التعصبية، فالجماعات المهتدة في هويتها مماثلة للفرد المهتد في حياته، غريزة حب البقاء الجماعي لديها تبرر الاستعانة بجميع السبل للدفاع عن نفسها ومن هذه السبل التثاقف حول الذات والتعصب^(١٩). ويضيف طيبي إن أساس أي عملية تحديث وجود المجتمع الصناعي، وأن الفجوة بين الشمال والجنوب ليست صناعية وتكنولوجية فحسب، ولكنها أيضا موسيقافية، وكلما تعمقت هذه الفجوة التكنولوجية كلما زادت حدة الفجوة الموسيقافية وتحولت من مجرد فجوة إلى صراع بين الثقافات الصناعية وغير الصناعية، والنتيجة لانتشار حركات تمييز الدين وحركات الاحتجاج والثقافات المضادة في العالم الثالث، ويصبح والتي هدفت إلى استعادة الأوضاع ما قبل الاستعمارية، على سبيل المثال استعادة الاقتصاد الزراعي في أفريقيا وإقامة النظام الإسلامي في العالم الإسلامي^(٢٠).

وعلى صعيد آخر، حتى في إطار نجاح تجربة التحديث المادي نجحنا باهرا في عديد من البلدان الآسيوية، فإنه لم يولكبها انتشار الحدائث النفسية وما تتضمنه من المرونة العقلية وغيرها من العناصر ذات الارتباط بالتسامح. وبرز دليل على ذلك التجربة الآسيوية في التنمية، فيفضل الثقافة الكونفوشية التي تؤكد على العمل الشاق حققت التجربة الآسيوية معدلات نمو عالية، ولكن في إطار مركزية سياسية شديدة وعلاقات سلطوية صارمة في معظم مجالات الحياة^(٢١).

بناء على ما سبق فإن عملية الربط الميكانيكي بين التحديث والتسامح كأحد مقومات مفهوم الحدائث النفسية مسألة محل شك كبير. فلكل حالة خصوصيتها النابعة مما يسودها من متغيرات وظروف.

وهو مرة أخرى الموقلة الكلاسيكية الثانية لنظرية التحديث وهي ثنائية الحدائث-التقليدية، دحض عديد من الباحثين هذه الموقلة لتناقضها مع الواقع، فالواقع المعاش لا يعرف مثل هذه الثنائيات، إذ تتولد وتتعايش القيم التقليدية والحديثة معا في أي مجتمع. كما أن المجتمعات التقليدية لا يمكن اعتبارها مجتمعات مكونة ورافضة للتغيير تماما. يرفض جينز Giddens فكرة مكونية التقاليد، فكل جيل يضيف إلى ما سبقه بل ويغير فيما ورث، وبالتالي ليس صحيحا أن الثقافات التقليدية تقاوم التغيير. فكافة الثقافات تشهد تغييرات في الممارسات الاجتماعية السائدة فيها في ضوء الاكتشافات الجديدة، وعلى هذا فالحدائث في النهاية هي مزيج من التغيير ونقيضه^(٢٢). كما يرى بندكس Reinhard Bendix أنه يمكن التمايز بين القيم والممارسات التقليدية والحديثة، فليس هناك تلاقض مطلق، وبالتالي لا يمكن اعتبار المؤسسات والممارسات التقليدية معوقاتا للتحديث مادام هناك قدرة لدى أعضاء المجتمع على التكيف الإيديولوجي والنفسي مع التغيير^(٢٣).

وعلى نفس المنوال أشار دوب Doob في دراسته Becoming more civilized إلى أن رغبة الفرد وقدرته على تعلم وتبني قيم حديثة تعتمد على ما تحققه له هذه القيم من منافع وفوائد. فتغير الفرد يعتمد على حجم الصراع بين مزايا ومساوئ القيم التقليدية والحديثة.

إن ما سبق لا ينفي إمكانية وجود التسامح في ظل ثقافات تجمع بين الحدائث والتقليدية. كما لا يعني أن كل الثقافات التقليدية غير متسامحة. فقد تكون الثقافة التقليدية الشعبية معينا للتسامح. توصل عويس - وهو أحد المهتمين بدراسة الثقافة الشعبية في مصر - من خلال دراسته لحي

بولاق إلى أن التسامح متجذر في التراث الثقافي المصري في المعنى والممارسة العملية على مر التاريخ منذ عهد الفراعنة حتى العصر الحديث. وعلى الرغم من وقوع أسر هذه النتيجة في خطأ التعميم الشديد خاصة على مستوى العنصر الزمني، فإنها مؤشر أو دليل جرنى على إمكانات وجود التسامح في ظل الثقافات الشعبية. وتجدر الإشارة إلى أن عويس قد عرف التسامح في إطار دراسته هذه بأنه ميل أو موقف اجتماعي يعترف بحق الآخرين في تبليين السلوك والرأي^(٢٤).

لا تقتصر إشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح على العالم الثالث فقط، بل تبرز أيضا في الغرب، فجانبا الوجه المضيء للحدث هناك، وجه مظلم يتمثل في المشاكل الاجتماعية الناتجة عن التقدم الاجتماعي مثل الازدحام والتلوث وغيرها من مشاكل. أما ما يتعلق منها بالجوانب النفسية فيدور حول الشعور بالوحدة والاعتراب وما ينتج عن ذلك من ارتفاع معدلات الجريمة والانتحار وغيرها من جوانب الخلل النفسي والاجتماعي. وربما يكون تطوير مقولة فروم عن العلاقة بين التحديث والشعور بالاعتراب ملائما في هذا الصدد. ألبيس من الممكن أن يكون هذا الإحساس المتنامي بالاعتراب والوحدة والخوف سببا للبحث عن ملجأ آخر للأمان مثل الدين أو الانتماء لإحدى الجماعات التي تتبنى ثقافة فرعية مضادة ومتوقفة حول ذاتها ومتعصبة تجاه الآخرين. وفي هذه الحالة فإن التحديث يؤدي إلى التعصب وليس التسامح. أن ما يسود المجتمعات الغربية من ظواهر يؤكد هذا الطرح بصورة أو بأخرى. فالعلمانية - وهي أحد المصاحبات الأساسية للتحديث - تعرض لتحديات ضخمة أبرزها ظاهرة الإحياء الديني أو التحول النسبي نحو الدين^(٢٥). وقد توصلت إحدى الدراسات الأميركية إلى تصاعد الاتجاهات الدينية في أوساط المجتمع الأمريكي استنادا إلى عدة مؤشرات مثل بناء الكنائس وانتشار الكتب الدينية والتبرعات الدينية وحضور الكنيسة والدرجات العلمية المملوكة في مجال اللاهوت والدراسات الدينية^(٢٦). ومن ناحية أخرى، فقد أظهر المسح الأوروبي للقيم European Value Survey Data أنه رغم تدهور الشكل التنظيمي والمؤسسي للدين والمتمثل في الكنيسة فمزال هناك تدين في القارة الأوروبية^(٢٧).

لا يقتصر الأمر على ما تعرض له العلمانية - كأحد مصاحبات التحديث- من انتكاسات في الغرب، بل تتعرض عديد من المصاحبات الأخرى لانتقادات حادة بسبب دورها في تسييد قيم التعصب والتماثل. فعلى سبيل المثال يشير هيردر John Herder إلى أن المجتمع الحديث يحقر من قيمة الفرد، فالعلمانية التي يفرضها هذا المجتمع تدمر الرومانسية التي في ظلها يستطيع المرء أن يكون خلافا. فالقيم التي تمسود المجتمع الصناعي مثل التماثل uniformity والطاعة تجعل حياة الإنسان مثل الترس في الآلة الصناعية والاجتماعية على السواء^(٢٨) مما يخلق بيئة دافعة للمجازاة والتعصب بالتبعية.

وعلى نفس المنوال يأتي النقد الموجه لانتشار وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والتي أصبحت تحتكر الحياة الثقافية والفكرية وتغف نحو التماثل والمجازاة الثقافية cultural uniformity and conformity على حد تعبير كومر Kumar مما يخلق المجتمع الجماهيري وأثاره التي تتمثل في صعود الاتجاهات الشمولية وضهور التعددية والتنوع الذي كان يفخر به المجتمع اللبيرالي^(٢٩).

نقد مفهوم التسامح

لا تقتصر التحديات التي تواجه مفهوم التسامح السياسي علي ما سبق الإشارة إليه، بل هناك بعض الانتقادات التي يتعرض لها المفهوم علي أساس أنه لم يعد يواكب التغيرات الحادثة في المجتمعات الغربية سواء الأوروبية أو الأمريكية. فهذه المجتمعات أصبحت تعاني من ظواهر اجتماعية وسياسية تدل علي انتشار الاتجاهات التعصبية بل والسعي لقمع أو استبعاد عديد من الاختلافات. ومن أبرز الأمثلة تصاعد الاتجاهات التمييزية في الغرب سواء علي أساس المنصو أو الدين أو النوع، وظهور النازية الجديدة، والتمييز الذي يعاني منه السود وعديد من الأقليات الأخرى في المجتمع الأمريكي، خاصة ذوي الأصول الآسيوية والأميبانية والذي يلقى بظلال واسعة من الشك علي المقولة المستقرة هناك عن نجاح المجتمع الأمريكي في أن يكون بوتقة صهر لكل الاختلافات *melting pot*، رغم ما تطوي عليه هذه الصياغة ذاتها من دلالات استبعاد الآخر المختلف ونفيه^(٢٠).

تستدعي هذه التغيرات إعادة النظر في مفهوم التسامح، فوفقا للنموذج الليبرالي، هناك مبدأ أخلاقي أساسي ينبغي أن يسود المجتمعات الليبرالية وهو أن كل فرد مبدئياً تفضيلاته واختياراته وما يعنيه ذلك من امتناع أي فرد عن التدخل في شئون الآخرين (الوجه السلبي للمبدأ) مقابل تمتعه بالاستقلال الشخصي (الوجه الإيجابي للمبدأ)^(٢١). وعلي هذا فمجال التسامح هو المجال الفردي فحسب استناداً إلى الأسس الفلسفية الكلاسيكية للنموذج الليبرالي والتي شيد بها لوك وميل وميلتون وغيرهم والتي تتحدد في ثلاثة أسس: الفردية والعقلانية والنظرة التفاضلية للتاريخ *historical optimism*^(٢٢). لم يعد التسامح للمستند لهذا المبدأ بأسمه الفلسفية والفكرية قادراً علي التعامل مع الواقع المتغير والذي يشهد ظهور عديد من الجماعات أو بمعنى أدق الهويات الجماعية. فاللتسامح بصياغته الليبرالية الكلاسيكية عاجزاً عن إرضاء الاعتراف بحقوق هذه الهويات الجماعية خاصة إذا كانت تمثل أقاليم أو تطرح أفكاراً مختلفة عن السياق الثقافي والمجتمعي السائد بصفة عامة. وفي المقابل فإن هذه الجماعات ترى أنه لم يعد كافياً اليوم مجرد الاعتراف القانوني بالحقوق المتساوية والمواطنة والذي يكفل حماية الفرد من القمع المادي، بل لابد من توفير مناخ موات يسمح بازدهار هذه الهويات الجماعية، وهذا ما يرفضه النموذج الليبرالي خشية من غزو الولادات الجماعية - والتي قد تكون أولية في بعض الأحيان - للمجال العام، ثم تحول هذه الولادات إلى صراعات بين مختلف الجماعات والثقافات وانتقالها تدريجياً إلى ساحة الصراع السياسي، مما يؤدي في النهاية إلى تقويض النموذج الليبرالي ذاته^(٢٣).

علي نفس المنوال يطرح هارل Harel نفس الفكرة بصورة أكثر تفصيلاً عندما يذكر تحديين يواجهان مفهوم التسامح السياسي في الغرب ويكشفان نقاط الضعف النظرية الليبرالية التقليدية التي تدافع عن التسامح علي أسس فردية صرفة؛ الأول من قبل الأقليات الدينية والإثنية والتي تتبنى رؤى متعصبة وتنتهج ممارسات متعصبة وتطالب بالسماح لها أو الإقرار بحقها في نشر أفكارها والدفاع عن ممارساتها في المجتمع. وقد أطلق علي هذا النمط من الجماعات *exclusionary interests of individuals*، أما التحدي الثاني فيتمثل في الجماعات (خاصة النسوية) والأقليات التي تطالب بمنع كل أشكال الحديث والممارسة التي تهدد اندماجهم الكامل في المجتمع وهو ما أطلق عليه هارل *individuals inclusionary interests of individuals*^(٢٤). ومن هذا المنظور طرح تسدر ضرورة تطوير مفهوم التسامح السياسي كي يتلاءم مع الواقع ويكون أكثر اهتماماً بصنصر الجماعة وذلك في إطار تطوير النموذج الليبرالي ذاته^(٢٥).

ومن ناحية أخرى فقد عبر كوتز Kautz عما آل إليه النموذج الليبرالي من تهافت وضعف أدى إلى مزيد من التعصب بقوله إن هذا النموذج تحول إلى كابوس ليبرالي، فلم يعد الأسلوب الليبرالي للحياة هو الممارسة الفخورة للحرية، لكنه أصبح إسرافاً غليظاً، إرضاءاً للذات دون

اعتبار الآخرين، ودوجماتية غريبة، بل وأصبح البشر مبالغين بصورة اكبر للتعصب والسيطرة والتحيز. فضلا عن بروز جماعات وطوائف ذات استجابة لاعتقادية ودوجماتية ضد التنوع^(٣٩).

نخلص مما سبق، إلى أن مفهوم التسامح السياسي لم يكن مفهوماً مكونياً ولا مستقراً في موطنه، بل تعرض وما زال يتعرض لمعدي من التغيرات والتطورات وكذلك المراجعات النقدية الهامة بهدف تطويره بما يلائم الواقع المتغير. وإن كان غير ذلك لما ظهرت مئات الدراسات الامبريقية عن التسامح والتعصب السياسي في الغرب.

الخلاصة

لا يعني ما سبق من مناقشات عن العلاقة بين التحديث والتسامح نقض الفترض أي علاقة ايجابية بين التسامح والتحديث، فعدد من محدثات التسامح ما هي إلا نتاج عملية التحديث، وما صاحبها من تغيرات، ولكن يعني رفض الربط الميكانيكي بين التسامح والتحديث وبالتالي التسامح والليبرالية الغربية أو العلمانية ... وما يترتب على ذلك من الدفع دوماً بالخصوصية لرفض مفاهيم تأتي من أطر ومسيقات تاريخية وثقافية مختلفة، وكان نشأتها في إطار هذه السياقات ينطوي على استقرارها وريثتها الأبدية فيها وعدم تعرضها إلى أي تغيرات أو انتكاسات أو حتى مراجعات نقدية. إن هذا المنطق في التفكير يؤدي إلى إهمال وتجاهل قيم ذات أهمية عملية شديدة للغاية مثل التسامح، هذه القيم التي اعتبرها عديد من الباحثين كغليسة بالجمع بين التقيضين التنوع والوحدة في إطار وحدة المجتمع، وعلى حد تعبير بوزاني التسامح هو رعاية التنوع من خلال الوعي بالوحدة والسعي من أجلها^(٤٠). وفي نفس الوقت أشار ويليامز إلى أنها بقدر ما هي قيمة ضرورية بقدر ما هي صعبة وتكاد تكون مستحيلة^(٤١).

وبنفس المنطق - مادام الربط الميكانيكي بين التحديث والتسامح ربطاً معيباً - فإن رفض تشييد علاقة بين التسامح والميافات الثقافية المختلفة ليا كانت تقليدية أو حديثة أو تجمع بين الاثنين يتجاوز لا محل له.

على الرغم من أن المفهوم مثله مثل أي مفهوم نتاج تطور تاريخي معين، فإن هذا لا يعني ثباته واستقراره وسرمدية عبر الزمن، فقد يتغير مضمونه بصورة أو بأخرى بالحذف أو الإضافة، لكن في إطار لب جوهري وأصيل، وتري الباحثة أن الخصوصية الحضارية لمفهوم التسامح السياسي لا تعني أنه خير صالغ بمعناها الجوهري والأصيل وهو الحق في الاختلاف وإمكانية التعايش السلمي بين الاختلافات في المجتمع الواحد للتطبيق على سياقات حضارية غير الذي نشأ فيها مادام هناك سمات مشتركة تجمع كل المجتمعات سواء بحكم وحدة الإنسانية أو التفاعل الحضاري أو الضرورات المصلحية وأبرزها الحفاظ على وحدة المجتمع مع الإقرار بما فيه من تنوع وتعدد. وربما كان راول RAWL محققاً عندما قال أن التسامح ليس فقط حلاً تاريخياً للحروب الدينية في أوروبا ولكنه أيضاً مبدأ سياسي صالغ لأي ظرف اجتماعي يتسم بتنوع المذاهب وتعدد المفاهيم المطروحة للصالح العام داخل المجتمع^(٤٢). ومن ناحية ثانية فإن ما يشهده عالم اليوم سواء في البلدان المتقدمة أو البلدان النامية من تعدد أشكال الحياة الاجتماعية وصراعات القيم حول عديد من القضايا وبروز ظاهرة الانشقاق الاجتماعي وعجز المفاهيم التقليدية للانتماء الاجتماعي عن التكيف مع الظروف الجديدة يفرض مزيد من الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي^(٤٣) وذلك في إطار رؤية نقدية واضحة. وأخيراً التأكيد على أن مسيرة التسامح ليست مسيرة خطية ولكنها مثلاً تتعرض لتقدم وازدهار فأنها تتعرض أيضاً لانتكاسات وتراجعات مما يفرض دوماً السعي لتطوير المفهوم كي يتلاءم مع الواقع المتغير.

الهوامش

¹Banuzazi, A., Social Psychological Approaches to Political Development in Weiner, M., & Huntington, S., Understanding Political Development, Boston : Little Brown and Company, 1987, p 282.

²Inkeles, A., & Smith, D., Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries, Cambridge : Harvard Univ. Press, 1974, p 5-14

³Ibid., pp 19-23 and pp 289-290

⁴Banuzazi, op.cit., p 288

⁵Inkeles, op.cit., p 4

⁶Lipset, Political Man, op.cit., pp 97-130

⁷رومان، هويدا علي، العمال والسياسة، القاهرة : كتاب الأهالي رقم (٤٥)، ١٩٩٢، ص ٥٢

⁸see in details :

- Cohen, R., & Gutkind, P., (ed.), Peasants and Proletarians. The Struggle of Third World Workers, London : Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1979.

- Gutkind, P., & Cohen, R., African Labor History, London : Sage Publications, 1978,

⁹Waterman, P., Workers in the Third World, Monthly Review, vol.29, no.4, sept. 1977, pp 50-51

¹⁰Munslow, B., & Finch, H., (ed.), Proletarianisation in the Third World. Studies in the Creation of Labor Force Under Dependent Capitalism, London : Croom Helm, 1984, p 2

¹²Singh, V., Comparative Methodological Approaches in the Study of Modernization, in Attir, M., & holzer, B., (ed.), Directions of Change. Modernization Theory : Research and Realities, Boulder : Westview Press, 1981, pp 41-42

¹³Smith, B. Understanding third world politics theories of Political change and development; Indiana: Bloomington Univ- Prem, 1996, pp 61- 70.

¹⁴Ibid., pp 36-37

¹⁵Lee, R., Modernity / Postmodernity in the Third World, Current Sociology, vol.42, no.2, Summer 1994, p 39

¹⁶انظر المزيد عن هذه النقطة وكلاهما عن اثر التحديث من الخارج على المجتمعات التقليدية :

Kautsky, J., The Political Consequences of Modernization, New York : Robert E. Krieger Publishing Company, 1980, pp 44-64 and pp 75-137

¹⁷Ibrahim, S., Why Nonviolent Political Struggle in the Middle East, in Crow, R., et.al., Arab Nonviolent Political Struggle In the Middle East, London : Lynne Rienner Publishers, 1990, p 3.

¹⁸Tibi, B., Islam and the Cultural Accommodation of Social Change, Boulder : Westview Press 1991, p 181

¹⁹سبائح، أ.م، الثقافة والدين والتنمية، الحوار البناء للإيمان، في وهبة (محرر)، التسامح الثقافي، أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية ٢١-٢٤ نوفمبر ١٩٨١، القاهرة : مكتبة الانجلو، ١٩٨٧، ص ١٥٠

²⁰Tibi, op.cit., p 183

²¹Lee, op.cit., p 39

²²Giddens, A., The Consequences of Modernity, Stanford : Stanford Univ. Press, 1990, pp 38-39

²³Goldthorpe, J., The Sociology of Third World Disparity & Development, London: Cambridge Univ. Press, 1984, pp 229-230

²⁴عويس، سيد، التسامح الثقافي في مجتمع حضري مصري، في وهبة، مراد، التسامح الثقافي، مرجع سابق، ص ٢١-٢٨

²⁵انظر المزيد عن الظاهرة الأصولية في الغرب :

Haring, S., Representing Fundamentalism : The Problem of The Repugnant Cultural Other, Social Research, vol. 18, Summer 1991

²⁶Wuthnow, R., Recent Patterns of Secularization, A Problem of Generations, American Sociological Review, vol. 41, no. 5, October 1976, pp 853-863

²⁷Giorgi, L., Religious Involvement in a Secularized Society, An Empirical Confirmation of Martin's General Theory of Secularization, The British Journal of Sociology, vol. 43, no.4, December 1992, pp 652-654

²⁸Koch, A., Rationality, Romanticism and the Individual, Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with Modernity, Canadian Journal of Political Science, vol. XXVI, no. 1, March 1993, p 127

²⁹Kumar, K., The Rise of Modern Society. Aspects of the Social and Political Development of the West, Oxford : Basil Blackwell Ltd., 1988, pp 3-25

٣٠ الطور المزد :

Galeotti, A., Citizenship & Equality, The Place for Toleration, Political Theory, Nov. 1993, pp 585-588.

وأيضا

Shwarz, B., The Diversity Myth, Internet, [http://www. The atlantic. Com/atlantic/election/connection/foreign/divers: htm](http://www.Theatlantic.Com/atlantic/election/connection/foreign/divers.htm) Saturday, 08, pp 1-11

³¹Galeotti, op.cit., p 588

³²Tinder, G., Tolerance and Community, (Book Review), Internet, [http://www. System. Missouri. Edu/upress/fall1995/ tinder.htm](http://www.System.Missouri.Edu/upress/fall1995/tinder.htm) Saturday, 08, November, 1997

³³Galeotti, op.cit., pp 588-600

³⁴Harel, A., The Boundaries of Justifiable Tolerance, A Liberal Perspective, in Heyd, op.cit., pp 114-123

³⁵Tinder, op.cit

³⁶Kautz, S., Liberalism and the Idea of Toleration, American Journal of Political Science, vol. 73, no. 2, May 1993, pp 614-618

^{٣٧} بيزالي، اندجار، في مواجهة عدم التماص، أيلوسكو، مرجع سابق، ص ٢٤-٣٥

³⁸Williams, B., Toleration : An Impossible Virtue, in Heyd, op.cit., pp 18-27

٣٨ نقل عن Rawl

McClure, K., Difference, Diversity and Limits of Toleration, Political Theory, Aug. 1990, pp 363-364

³⁹Grudmann, R., & Mantziaris, G., Fundamentalists Intolerance or Civil Disobedience, Strange Loops in Liberal Theory, Political Theory, Nov. 1991, p 572

المبحث الثالث

التسامح السياسي علي خريطة الثقافة السياسية المصرية من منظور تاريخي

رغم الاهتمام المكثف والمتنامي الذي يوليه الباحثون وعلماء السياسة العرب والمصريون لقضية الديمقراطية في الوطن العربي من منظورات مختلفة سواء كانت الثقافة السياسية أو حقوق الإنسان أو العلاقة بالدولة والمجتمع المدني. فإن مفهوم التسامح السياسي أو الحق في الاختلاف كأحد المقومات الثقافية الأساسية للديمقراطية والمجتمع المدني لم يحظ بمثل هذا الاهتمام. ومن المؤكد أن هناك من الأسباب ما يبرر ذلك. فمفهوم التسامح السياسي نشأ في ظل ظروف تاريخية مغايرة تماما - الحروب الدينية الأوروبية - لما مر به التاريخ العربي. وبالتالي لم يتم طرح المفهوم بنفس مدلول نشأته في الغرب^(١) وهذه أول مصادر صعوبة البحث في هذه المسألة. فمن العسير تخصيص محور للنشأة التاريخية للتسامح السياسي في الثقافة السياسية المصرية مثلما حدث في المبحث الأول. بيد أن هذه الصعوبة علي مسار آخر تدفعنا إلى السعي نحو إيجاد مخرج منها إما من خلال البحث عن المفاهيم للصيقة بمفهوم التسامح السياسي في الثقافة العربية والمصرية مثل مفهوم الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف وحرية الرأي والاعتقاد والتعبير، أو البحث عن المدلول الخاص بالتسامح أو الحق في الاختلاف في إطار هذه الثقافة، وذلك بهدف إما الاستدلال علي المفهوم انتقالا من العام إلى الخاص أو استنباط بعض الأفكار المرتبطة به والمعبرة عنه أو عن نقيضه من واقع الخبرة التاريخية.

أما التفسير الثاني لندررة الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي فهو الدفع بأنه مفهوم غربي النشأة ولا مجال للاهتمام به من قبل أنصار الخصوصية الثقافية للمثقفين في مجال العلوم الاجتماعية. هناك - فضلا عن ذلك - صعوبة أخرى تكثف البحث عن جذور المفهوم في الخبرة التاريخية

الثقافية المصرية وهي تعدد الروافد الثقافية سواء المتعلقة بحقب تاريخية معينة أو المرتبطة بعناصر موضوعية مثل الإطار التاريخي بكافة جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والمياسية والثقافية والإطار الجغرافي. وبلا شك فإن الثقل النسبي لكل رافد من هذه الروافد يختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ولدي قطاعات معينة من المجتمع دون أخرى، فضلاً عن التداخل وصعوبة الفصل أو التمييز بين تأثيرات هذه الروافد مجتمعة.

وعلى هذا فإن التحليل في هذا المبحث سوف يسير على عدة مستويات متداخلة ومتشابهة. المستوي الأول سوف يعتني بالبحث عن مفهوم الحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية والتركيز على مدلوله وحدوده وإشكالياته في إطار هذه الخبرة بالتحديد. وفي نفس الوقت للبحث عن مفهوم التسامح المياسي من خلال المفاهيم للصيقة به مثل مفهوم الديمقراطية والتعددية المياسية وغيرها من مفاهيم، وذلك على صعيد الفكر المياسي الإسلامي.

أما المستوي الثاني فيسولي أهمية إلى مناحي تصيرية أخرى مثل الاقتصاد المياسي والتحليل الاجتماعي، مع الإقرار أيضاً أنها تقع في إطار التفسيرات التاريخية بالمعنى الشامل. يهتم المستوي الثالث من التطويل بالمزاوجة بين الأفكار والوقائع التاريخية. فندرة الوقائع التاريخية تدفع إلى اللجوء إلى الأفكار والرؤى المطروحة باعتبارها تعكس هذا الواقع من ناحية، وتطرح رؤية نقدية معينة له من ناحية ثانية. كما أنها تقدم صورة توضح الفجوة بين الفكر والممارسة من ناحية ثالثة. أما المستوي الرابع والأخير فيعسي إلى المقارنة بين التفسيرات العربية والغربية الخاصة بإشكاليات الديمقراطية والتسامح في الثقافة العربية والمصرية من خلال منظور نقدي.

الحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية

على مستوى الحركة المياسية:

فرض غياب مفهوم التسامح من الخبرة التاريخية الإسلامية بمنطوقه البحث عن مفاهيم أخرى مغايرة تدل عليه مثل مفاهيم الاختلاف - المعارضة، وكذلك البحث عن السياقات التي نشأت فيها هذه المفاهيم.

ولفلاً للموا ظهرت بدايات الاختلاف في أواخر عهد عثمان بن عفان عندما بدأت تظهر الفرق السياسية نتيجة توسع الدولة الإسلامية وشمولها عدداً من الأجناس والأقوام. وكان هناك أربعة آراء تعبر عن هذه الفرق في عهد عثمان وهي المطالبة بمزل الولاية ومناقشة حق قریش في الخلافة والولاية، وآراء أبي ذر في مياسة المال وآراء عبد الله بن سبا في تفضيل علي بن أبي طالب^(١). وهناك وجهة نظر أخرى يرجع أنصارها لبدايات ظهور الاختلاف إلى ما حدث في اجتماع السقيفة حول من خلف الرسول (ص) والذي برز فيه الانقسام بين الأنصار والمهاجرين، وتم حسمه لصالح الأخيرين^(٢).

اتفق عديد من المهتمين بالفكر والتاريخ الإسلامي على أن الاختلاف حول مسألة الخلافة أو الإمامة كان السبب الرئيسي لظهور الفرق في الإسلام^(٣). فقد كان عدم الاتفاق بين المسلمين على خلافة علي بن أبي طالب بالأساس أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت إلى نشأة مزيد من الفرق

الإسلامية، إذ ظهرت الخوارج والشيعية ومن بعدهم المعتزلة، بل وتفرقت كل فرقة إلى عديد من الفرق الأخرى وفقاً للموا^(٦). يحدد مراد أقدم واكبر الفرق التي سادت الحياة الدينية والفكرية منذ القرن الأول الهجري حتى أواخر القرن الخامس الهجري في سبع فرق وهم الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والإشاعرة والماتريدية^(٧). يحال الموا فكر الخوارج وموقفهم من الاختلاف إذ يقول "وكان مبدأ الخوارج لا حكم إلا لله بمعنى أن كل فئة ترى نفسها قيمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة فتسعي إلى تنفيذه فتتفرق الجماعة ويقتل بعضها بعضاً. ويكفي لبيان مدى مساندة هذا الشعار للفوضى أو تسببه لها أنه بجانب ما ارتكبه الخوارج بناء عليه من مظالم أدى إلى تفرق الخوارج بأنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة وذلك أنه مادام لا حكم إلا لله على النحو الذي فهمه الخوارج، ومادام الناس بطبيعتهم أن يتفقوا دائماً على قبول فهم معين في كل مسألة تعرض للنقاش أو يمرض فيها الخلاف، فإن اختلاف الرأي سوف يستمر دائماً خروجاً على حكم الله أو كفراً به ولن يبقى ثمة مجال لتباين الآراء إلا إذا صحبه دائماً تقابل أصحاب الآراء المتباينة، إذ يري كل منهم أنه إنما يعني لإقرار حكم الله في الأرض...."^(٨).

يضيف صارة سببا آخر أدى لظهور هذه الفرق وهو الفساد والجور. فقد كان الفساد من أكثر العوامل التي أدت إلى الاختلاف والانقسام في عهد عثمان بن عفان، إذ شهد المجتمع الإسلامي عديداً من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي بليت واقع المجتمع وحال قياداته، خاصة بعد التوسع الكبير للدولة الإسلامية، فلم يعد الولاء يحنسبون كما كان أيام عمر بن الخطاب، ولم يعد نموذج الخليفة الفقير موجوداً، ولذا لم يجد هؤلاء الرافضون صعوبة أو حرجاً في الدعوة إلى سلوك سبيل الثورة لتغيير هذا الواقع الجديد^(٩). وهكذا وضع صارة ظاهرة نشأة الفرق الإسلامية في إطار أكثر اتساعاً وهو إطار الحركات الاجتماعية والسياسية التي ظهرت نتيجة تناقضات اجتماعية واقتصادية معينة.

وعن تأثير هذه الحركات والفرق السياسية على جموع المسلمين يري الموا أن هذه الفرق بمختلف أنواعها لم توزع المسلمين فيما بينها فتاركهم شيعاً وأحزاباً متناحرة ومتنافرة. فقد بقي جمهور المسلمين والغالب من فقهاءهم وعلمائهم يمثلون السواد الأعظم أو الجماعة أو أهل السنة -كما أطلق عليهم فيما بعد- يتبعون عن الغلو في كل شئ ويفضلون الاعتدال في الرأي والعمل^(١٠).

وعن مردود هذه الحركات وما أسفرت عنه من آثار تتعلق بتطوير الممارسة السياسية في المجتمعات الإسلامية وكذلك عن جدلية التفاعل بينها وبين السلطة الحاكمة، يري أحمد أن متابعة التطور التاريخي لهذه الحركات يكشف أن تاريخها ما هو إلا تاريخ الاحباطات المتكررة، وإلها عانت من كل صنوف الاضطهاد والتكبد من قبل السلطة الحاكمة مما جعلها تتسم بالحدة والاستقطاب وتفتقد روح التسامح وقبول الآخر^(١١).

وعلى نفس المنوال تري عبد الخالق أن مشكلة المعارضة في التاريخ الإسلامي هي اصطباغ الصراعات السياسية بالصيغة الدينية حيث تعتقد المعارضة أنها تملك تصوراً للمثالية السياسية يكون هو المعبر عن الإيمان والشرعية ويكون ما سواه تعبيراً عن الكفر واللاشرعية. وطالما أنه لا يوجد اتفاق عام حول هذا النموذج الوحيد للمثالية السياسية أو أنه غير واضح بالقدر الذي يحدث عليه اتفاق، يكون من الطبيعي أن كل حركة من حركات المعارضة تملك تصورهما الذي تعتبره مثاليها وواحداً وأن شيرها من التصورات غير شسرعي

وغير مقبول، بل وأنها انطلاقاً من المبادئ الدينية الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد تجد من واجبها ومن حقها أن تحارب التصور المعارض لها باعتباره غير شرعي وكافر في بعض الأحيان. وتلك تمثل المأمة الحقيقية لقضية المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي حيث تتطابق المياسة مع الدين وينظر إلى المثالية السياسية على أنها لا يمكن أن تكون إلا واحدة ومتمثلة في حزب واحد هو حزب الله وما يعارضها ليس إلا حزب الشيطان والتعاشيش بين الاثنين بالطبع يكون مستحيلاً، وإنما العلاقة بينهما علاقة صراع واستئصال^(١١). ويرى أحمد أن العلاقة بين المياسة وهذه الحركات لم تزد إلى تطوير الممارسة السياسية نحو التعددية، فالسلطة السياسية كانت تعتبر الحركات الإسلامية المعارضة خروجاً على الشرعية بل وتشكك في صدق أفكارها وتفسيراتها الدينية إلى حد تكفير بعضها. فتعدد الحركات لم يكن في الحقيقة دليلاً على التعددية بقدر ما كان الأسلوب الوحيد لتقويض الوضع القائم. ويفسر أحمد ذلك بأن الإسلام الذي ظهر منذ بدايته كقوة اجتماعية وحدت الناس من مختلف الدول والثقافات في مجتمع من المؤمنين ليقيم حضارة لامعة لم يقدم تراثه الفكري والحضاري صيغة محددة لإقامة نظام سياسي من يستطيع التغلب على المتغيرات ويستوعبها. ولم تتأسس علاقة يقبلها الجميع بين الدين والدولة أو بين القوة والعقيدة، بل كان هناك إصرار على امتلاك كل من القوة والحقيقة الدينية العالمية أو الشاملة للكون وبمعنى أدق إصفاء القدسية على القوة. وقد أدى هذا الصراع في حقيقة الأمر إلى الانفصال المجتمعي عن الدولة كشكل مؤسسي يحتكر القوة، وازداد الأمر تعقيداً مع اتساع نطاق الدولة الإسلامية ودخول ثقافات وجماعات مختلفة وتطور ظروفها الاقتصادية وانكسارها على بنية المجتمع الإسلامي، وكذلك تعرضها لأكثر من تهديد أجنبي. وهكذا كانت الحركات الإسلامية سبباً ونتيجة لهذا الصراع. فمن ناحية يمكن اعتبارها نتيجة منطقية للخلل في إيجاد الصورة المثلى للعلاقة بين الإسلام والقوة السياسية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تكون سبباً في تلجيج الصراع حول هذه العلاقة. وفي الوقت نفسه ساهم الحكم العنسي المحافظ على امتداد التاريخ الإسلامي في قمع الحركات الرافضة، ولم يمع إلى إقامة المؤسسات السياسية التي تستوعب التغييرات التي طالبت بها هذه الحركات، فكانت النتيجة هي تعميق هوة الانفصال بين المجتمع والدولة من ناحية، ودفع الحركات الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى إلى التشدد بحثاً عن امتلاك القوة السياسية لتطبيق النموذج المثالي الذي تراه للإسلام^(١٢).

وتحلل عبد الخالق العلاقة بين المعارضة والسلطة والتي أدت إلى نشأة التعصب، فحركات المعارضة كانت تجد لنفسها المبرر الممتد إلى الشريعة للقيام بمعارضة السلطة الحاكمة، ولكنها في نفس الوقت لا تسمح أن يتم التعامل معها من خلال نفس المنطق، وبعبارة أخرى، بينما تمثل هذه الحركات قوي معارضة فأنها لا تسمح لأحد أن يعارضها. ويرجع ذلك بصفة أساسية إلى أن المعارضة كما ظهرت في التاريخ الإسلامي تصدر عن اعتقاد وإيمان من القائم بها بصحة وسلامة موقفه، ولذلك فهو لا يتنازل عن موقفه المعارض ولا يلتقي مع من يعارضه إلا بأحد سبيلين؛ الأول أن يعتقد الطرف الآخر أراءه، والثاني أن تهتز ثقة وإيمان القائم بالمعارضة بصحة وسلامة موقفه^(١٣). وقد أشار أبو زهرة إلى بعض نماذج من هذه المناظرات^(١٤).

تستقي عبد الخالق من إطار الخبرة التاريخية الإسلامية تصوراً لنماذج القيادة الإسلامية وموقف كل نموذج من المعارضة والحق في الاختلاف. فهناك ثلاثة نماذج؛ الخلافة والإمامة والملك. بالنسبة للخلافة يتميز نموذجها القيادي بعدة خصائص، إذ يتم الوصول للسلطة بالاختيار وينظر للحاكم على أنه منفذ لأحكام الشرع ونائب ووكيل عن الأمة التي يكون لها دور في عملية الوصول للسلطة وفي الرقابة عليها، والمعارضة تمارس بحرية ولها أوسع مجال. أما نموذج الإمامة فإن أساس الوصول للسلطة هو التعيين بدلاً من الاختيار إما بالنص كما هو لدى الشيعة

الإمامية أو بالوصف كما هو لدى الشيعة الزيدية، وينظر للحاكم علي أنه نائب ووكيل عن الله وهو حجة الله علي خلقه وهو معصوم، ومن ثم فإن الأمة لا دور لها في عملية انتقال السلطة أو في الرقابة عليها، وفي هذا النموذج فإن المعارضة لا مجال لها ولا اعتراف بحرية ممارستها. يعد نموذج الملك ثالث النماذج، يتم الوصول للسلطة فيه من خلال القهر والتغلب أو الوراثة والحاكم قد يدعي الوكالة عن الله. وفي هذا النموذج يتم سحق واستئصال المعارضة. وتري عبد الخالق أنه في مقابل طول الفترات التاريخية التي ساد فيها كل من نموذج الإمامة والملك، فإن نموذج الخلافة لم يمد إلا عقب وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفي عهد الخلافة الراشدة فقط^(١٥).

يفسر ليبب المعجز عن فرض حرية الاختلاف كحق بأن هذا الاختلاف وإن كان قائما وله مضمون اجتماعي إلا أنه لم يجد في مستوي الحركات الاجتماعية ما يقدر علي فرضه كحرية اختلاف. كما أن لا يمكن اعتبار جزئيات الاختلاف بالضرورة مؤشرا علي الحرية مادامت محصلتها الاجتماعية غلبة رأي سائد يكتب شرعيته من نسبية الاختلاف ذاته فيتحول إلى رأي مطلق. كما أن طاعة أولي الأمر واجبة والخروج عنها مسمون في النصوص بالخوف من الفتنة. فالرأي المخالف كلما بدت إمكانية انتشاره بين الناس تمت مقاومته باعتباره عامل فتنة. ويضيف ليبب أن الخوف من الفتنة وانهيار وحدة الأمة كان دائما التبرير الذي يساق لتفسير محاباة عامة العلماء الدائمة للسلطة في مواجهة أي حركات شعبية. فهناك دوما خوف من البدائل. فعلي الرغم من وجود حركات اجتماعية سياسية دينية ذات طابع شعبي رفضت السلطة السياسية القائمة وحمل بعضها رؤى ومشاريع مجتمع يقوم علي العدل والمساواة وخرجت عن التأويل السائد للنص الديني، لكنها اعتبرت فتنة ولم يترك تأثيرها تاريخيا، كما أنها لم تجعل الحرية المدنية مسألة مركزية فيها^(١٦).

يلاحظ من العرض السابق أن حرية الاختلاف أو الحق فيه لم تكن حقا مشروعا ومكفولا في الممارسة السياسية الإسلامية إلا في عهد الخلافة الراشدة. ولكي تكتمل الصورة لابد من التساؤل عن دور الفكر في هذا الصدد أو بصياغة أخرى وضعية الحق في الاختلاف في الفكر الإسلامي.

الحق في الاختلاف في الفكر السياسي الإسلامي

علي الرغم من وجود حديد من الآيات القرآنية التي تقر الاختلاف وتعتبره من مسن الله. فإن الفكر السياسي الإسلامي لم يهتم بليجاد الأسس التي تبرر هذا الاختلاف وتجعله شرعيا ومقبولا بقدر ما بحث في أسباب الاختلاف ومظاهره^(١٧) مما أدى إلى تعدد إشكالية الآخر علي مر القرون. ويرى هويدي أن أساس إشكالية الآخر في الفكر والتاريخ الإسلامي تعود إلى سببين؛ الأول وقائع التاريخ التي كان الآخر فيها معاديا للمسلمين ومترصبا بهم، والثاني تأويل النصوص الشرعية وتحصيلها بما لا ينبغي أن تحمل به تأثيرا بتركة التاريخ وبانفعالات أو ردود أفعال مراحل السلب السابقة^(١٨). ويضيف ليبب سببا آخر أعاق من الإقرار بشرعية الاختلاف وتبريره وهو الخوف من الفتنة وانهيار وحدة الأمة، وما يتركب علي ذلك من محاباة عامة العلماء للادانة للسلطة في مواجهة أي حركات شعبية^(١٩) هذا بالإضافة لعامل آخر وهو قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري استنادا إلى ادعاء الإجماع^(٢٠).

وعلى الرغم من ذلك فقد اجتهد العلماء والفقهاء في وضع قواعد وأداب الاختلاف، وإن كان إبراهيم بن الاختلاف في الرأي سنة من سنن الحياة وعلامة من علامات صحة الفكر ودقة الاجتهاد، إلا أن هذا الخلاف يجب أن يظل في دائرة الرأي والنظر ولا يتجاوز ذلك حتى لا يؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة وفقاً لمراء^(١١).

نقلا عن الإسهامات الفقهية والفكرية في هذا الصدد يسرد مراد ألب الاختلاف في عصر النبوة والخلافة الراشدة فيقول^(١٢) كان الصحابة يحاولون ألا يختلفوا ما أمكن فلم يكونوا يكثرون من المسائل والتفريعات بل يعالجون ما يقع من النوازل في ظل هدي الرسول(ص) ومعالجة الأمور الواقع - عادة - لا تتيح فرصة كبيرة للجدل فضلا عن التنازع والشقاق. وإن وقع الاختلاف رغم محاولات تحذيبه سارعوا في رد الأمر المختلف فيه إلى كتاب الله وإلى رسوله، وسرعان ما يرتفع الخلاف. فضلا عن سرعة خضوعهم والتزامهم بحكم الله ورسوله وتسليمهم التام الكامل به. تصويب رسول الله (ص) للمختلfin في كثير من الأمور التي تحتل التنازل ولدي كل منهم شعور بأن ما ذهب إليه أخوه يحتمل الصواب كالذي يراه لنفسه. وهذا الشعور كفيل بالحفاظ على احترام كل من المختلfin لأخيه والبعد عن التعصب للرأي. الالتزام بالتقوى وتجنب الهوى وذلك من شأنه أن يجعل الحقيقة وحدها هدف المختلfin حيث لا يهم أي منهما أن تظهر الحقيقة على لسانه أو على لسان أخيه. التزامهم بأداب الإسلام من انتقاء أفضل الكلام وأجمله وتجنب الانفاظ الجارحة بين المختلfin مع حسن استماع كل منهما للآخر. ابتعادهم عن المماراة ما أمكن وبذلك أفضى أنواع الجهد في موضوع البحث مما يعطي لراي كل من المختلfin صفة الجد والاحترام من الطرف الآخر ويضع المخالف لقبوله أو محاولة تقديم الرأي الأفضل منه^(١٣).

أما ألب الاختلاف في عهد الخلافة الراشدة فلم يختلف كثيرا عما ساد في عصر النبوة. فوفقا لمراء كان هناك حرص على تحاشي الاختلاف بقدر الإمكان. كما لم تكن المسائل الاعتقادية مما يجري فيها الخلاف، فالخلافت لم تكن تتجاوز الفروع، وكان يتم اللجوء للفقهاء والقراء لحسم أي خلاف ينشأ. ويخلص مراد إلى أن الغاية الاسمي وراء الالتزام بأداب الاختلاف هو الحرص على وحدة الأمة والجماعة كأصل من أصول الدين وركن هام من أركان الإسلام، لعوامل الفرقة وللشرذم مرفوضة وجمع الناس على الحق غاية واجبة مطلوبة^(١٤).

ومن ناحية أخرى، يهتم هويدي بتحديد معنى الاختلاف وحدوده فيقول^(١٥) أننا نميز بين الاختلاف والخلاف ونعتبر أن الاختلاف في الرأي أمر طبيعي وعلامة صحة بل ومصدر للثراء الفكري وعون على التصحيح. إذا أدير بكفاءة وروعت فيه شروطه وأدبه. بينما الخلاف قرين للفرقة التي لا يختلف على إنكارها ونبذها. وليس كل اختلاف مؤدي إلى الفرقة أو للخلاف، إلا إذا اختلت موازين الحوار وأهدرت شرائطه أو إذا تصدى للأمر غير أهله. وبالتالي فإن الأحاديث النبوية التي تنهي عن الاختلاف ينبغي ألا تحمل بصمائها دعوة إلى السراي الواحد- المستحيل عمليا، ولكنها تمد تحذيرا من الفرقة التي تؤدي إلى شق الصف وفتنة المسلمين. وفي الوقت ذاته فإننا لا نستطيع أن نقول ابتداء ومقنما بأن الاختلاف في الرأي هو خير مطلق أو شر مطلق. وإنما هو خير إذا كان مصدرا للتتوع والإثراء، وسبيلا إلى إظهار الحق، وهو شر إن أدى إلى الفرقة وتمزيق الصف. وعلى ذلك فلا مشكلة ولا غضاضة في مبدأ الاختلاف أو تعدد الآراء، إنما المشكلة تكمن في الكيفية التي يدار بها هذا الاختلاف. إننا نفرق أيضا بين الاختلاف في الأصول والاختلاف في الفروع وبين الاختلاف في الدين أو في الفقه. إذا تم الاتفاق حول الأصول، فلا مشاحة في الاختلاف حول الفروع، وكل اختلاف، في هذه الحدود محتمل ومقبول، وينفس المقدار فإذا اتعدد الاتفاق حول الشريعة، الكتاب والسنة، فكل اختلاف حول اجتهادات

الفقهاء وأصولهم لا يجرح عقيدة أحد ولا يقلل من شأن أحد. ومن ناحية أخرى فإننا نقرر هنا أن الإسلام قد احتمل اختلافا في العقيدة ذاتها، فاعترف بأهل الكتاب ودعا إلى البر بهم، وقيل تعايشا كريما مع أصحاب الديانات الأخرى. فلنا لا ننصوره ضيقا بتعدد المذاهب والفرق علي أرضية الإسلام وتحت مظلتها. وإذا ثبت الالتزام بالأصول فليس هناك ما يمنع من تعدد الفرق والمذاهب، شريطة أن يحترم كل فكر الآخر ولا يجرحه في اعتقاده^(٢٤).

يمكن استخلاص عدد من الأفكار من العرض السابق، أولها أن الإجماع والاتفاق هو خير من الاختلاف ولذلك من الأفضل تجنب الاختلاف - أن أمكن. وثانيها تبرير الاختلاف علي أساس ديني وأخلاقي فحسب وليس علي أساس المصالح والمقار. ثالثها هناك حدود للاختلاف لا يجب أن يتجاوزها، فالاختلاف مسموح به في الفروع دون الأصول، وأيضا بشرط ألا يؤدي للفتنة وتمزيق الأمة. ونخلص من ذلك إلى أن التعامل مع الحق في الاختلاف مختلف في التجربة التاريخية الإسلامية عن التجربة التاريخية الأوروبية. ففي الثانية كان الحق في الاختلاف هو الحل الوحيد للحفاظ علي وحدة المجتمع، إما في التجربة التاريخية الإسلامية فالوضع كان معكوس الوضع الأوروبي، فالحفاظ علي وحدة الأمة هو القيمة العليا والتي يقتضي تحقيقها تقييد الحق في الاختلاف درءا للفتنة والتمزق. وربما يكون هذا من ضمن أسباب عدم تطور الممارسة السياسية الإسلامية نحو مزيد من قبول الاختلاف والآخر. وهنا يؤثر تساؤل، فعلي الرغم من مرور التجربة التاريخية السياسية الإسلامية بظروف مشابهة إلى حد ما بالتجربة التاريخية الأوروبية من حيث الانشقاقات والتشيع والصراعات السياسية والمذهبية، ومن حيث اعتقاد كسل شيعة أو فرقة أنها تملك الحقيقة المطلقة والمثالية السياسية معا، لماذا لم يؤدي تشابه الظروف - أو قل المقدمات- إلى تشابه أيضا في النتائج ؟

علي الرغم من وجود قدر ما من التشابه بالفعل، إلا أن هناك اختلافات جوهرية، أولها أن الحركات الاجتماعية والسياسية في التجربة التاريخية الإسلامية لم تؤد بالمجتمع إلى حرب أهلية ضروس كما حدث في التجربة الأوروبية. فلم تجتذب إليها جمهور المصلين وتفرقة إلى شييع وفرق متناحرة. ولم يسفر استعمار الصراع بينها وبين السلطة عن آثار تدميرية واسعة النطاق وممتدة في كافة مناهي الحياة. كما تارجع نشاطها ما بين خمود وكمون واشتعال مما أعطى السلطة فرصة لالتقاط الأنفاس. ومن ناحية ثانية، كانت السلطة السياسية في معظم الأحوال قلندرة علي قمع هذه الحركات والتكبل بها وبالتالي لم تكن في حاجة إلى تقديم تنازلات كبيرة. ولم تكن في حاجة بالتبعية لتطوير النظام السياسي الإسلامي بصورة تمكنه من استيعاب تلك القوى والحركات المنشقة والمتردة مادامت القدرة علي البقاء متوفرة بصورة أو بأخرى. والخلاصة عدم توفر العلاقة الجدلية بين السلطة والحركات المنشقة بما يسمح لكل طرف أن يطور أفكاره وأنواعه بل انحصرت العلاقة في التكتل من جانب السلطة بالحركات المعارضة وبتهم الأخيرة للسلطة بالكفر. وقد كانت النتيجة الحتمية لذلك غياب أي محاولات لتطوير الممارسة السياسية خاصة في ظل إصرار علي الربط بين المثالية الدينية والمثالية السياسية.

ومن ناحية ثالثة، فإن تصعيد قيمة الحفاظ علي وحدة الأمة كركن من أركان الدين، وبالتالي اعتبار أي اختلاف بمثابة فتنة أو تهديد بالفتنة العكس بالسلب علي إسهامات الفكر السياسي الإسلامي في قضية الحق في الاختلاف، إذ تم تفضيل الإجماع والاتفاق عن الاختلاف، وإن كان ليس هناك بد من الاختلاف فإن هناك حدود لا يجب تجاوزها. ومن ناحية رابعة، فإن غياب التحديث ومصاحباته في الممارسة التاريخية الإسلامية من ناحية، وتجربة التحديث المشوهة في

التاريخ المعاصر من ناحية أخرى أهدرت فرصة تطوير قيمة الحق في الاختلاف على أسس عقلانية ومصلحية جديدة.

موقع المفاهيم المرتبطة بالتسامح السياسي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

انطلاقاً من أن التسامح السياسي مفهوم ينظم في منظومة تشمل من المفاهيم ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً مثل الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأي والتعبير.... فإن بحث رؤي الإسلاميين المعاصرين بصدد هذه المفاهيم سيأتي بمزيد من الضوء على إمكانيات تطور مفهوم التسامح السياسي في الثقافة السياسية العربية والمصرية. نتفرع هذه الرؤي إلى اتجاهين؛ اتجاه معتدل تنقسم آراءه بدرجة ما من الليبرالية وسيكون محل التركيز بالأساس نظراً لأنه يمثل قوة فاعلة في المجتمع المدني المصري. والثاني اتجاه متشدد ويمثل في الجماعات الراديكالية بالأساس مثل الجهاد والجماعة الإسلامية.

يتبنى أنصار الاتجاه المتشدد - وفقاً للموصلي - عدداً من المبادئ الاستيعادية مثل الأصالة والسمو والطهارة. يرفض أنصار هذا الاتجاه فكرة الفردية، فحرية الفرد ليست القيمة المحورية في المجتمع، إذ أن رفاهية الجماعة تسمو على رفاهية الفرد. كما أن وحدة المجتمع تعد قيمة عليا وما يترتب عليه عدم السماح بقيام أحزاب سياسية أو منظمات أو روابط أو ما شابه لأنها تدمر وحدة الجماعة^(٢٥). وعن الموقف من الديمقراطية ترفض جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية لفكرة الديمقراطية رفضاً تاماً وتجعلانها مناقضة للتوحيد، فتري جماعة الجهاد أن الديمقراطية هي حاكمية الجماهير وتآلية الإنسان وشرك بالله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو للشعب، أما المشرع في التوحيد هو الله سبحانه، فالديمقراطية هي شرك بالله لأنها نزع حق التشريع من المولى عز وجل وأعطته للشعب^(٢٦). فالحاكمية لله تعني أنه سبحانه هو المالك الأمو المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرع. فحق التشريع غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية، فمصدر الحكم هو الله هو الذي يملكه وحده وذلك وفقاً لعمر عبد الرحمن^(٢٧).

أما أنصار الرؤية المعتدلة والأكثر ليبرالية فلا يرفضون مفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية وغيرها من مفاهيم ويحاولون التوفيق بينها وبين الإسلام. فعلى سبيل المثال يري العوا أن النظام السياسي الإسلامي يقبل بتعدد الأحزاب السياسية بشرط أن تلتزم بقيم الإسلام وأحكامه إذ يقول فكل حزب قامت مبادئه في اتساق ووافق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشرة نشاطه فيها والدعوة إلى مبادئه وجمع الناس حولها، وكل حزب تتناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظاً على نظامها العام ومثلها العليا^(٢٨). وعلي نفس السؤال يؤكد الشيخ القرطبي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص. بل أن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها على مآثر الناس وتحكمها في رقاب الآخرين. كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران

أساميان - أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تنتكر له، وإن كان لها اجتهدا خلص في فهمه في ضوء الأصول العلمية المقررة. والأمر الثاني ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمنه أيا كان اسمها أو موقعها. فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية أو بطعن في الأديان السماوية عامة أو في الإسلام خاصة أو يستخف بمقتضيات الإسلام^(٢٩).

ولمما يتعلق بحدود الاختلاف وإمكانات التعددية يري صارة أن لا اجتهدا في الأصول والمبادئ والقواعد التي بني عليها الإسلام، اللهم الاجتهدا في الفهم وإلحاق الفروع بالأصول. فهذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يتمتع فيها الاختلاف ومن ثم تمتع التعددية أما الفروع التي تقام أبنيتهما على هذه القواعد فهنا يصح بل ويجب الاجتهدا^(٣٠).

فيما يتعلق بالديمقراطية يري الشيخ القرضلوي أنها في جوهرها لا تتعارض مع الإسلام، بل الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها في جوهرها ولكنه ترك التفاصيل لاجتهد المسلمين. كما أن الديمقراطية لا تتعارض مع مبدأ الحاكمية لله وهو مبدأ إسلامي أصيل. والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشوري والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجوار ورفض المعصية. ومما يؤكد ذلك أن الدستور ينص - مع التمسك بالديمقراطية - على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين وهذا تأكيد لحاكمية الله أي حاكمية شريعته وأن لها الكلمة العليا. كما يضيف إذا كان التصويت من أساسيات الديمقراطية، فلا مجال للتصويت في قطاعات الشرع وأساسيات الدين وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور الاجتهادية التي تحتل أكثر من رأي ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها^(٣١).

وأخيرا يري العوا أن الإسلام يكفل حرية الرأي إلا أنه يحدها بقيد واحد وهو التزام حدود الشريعة الإسلامية، فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يدينه المسلم إصلا لهذه الحرية طعنًا في الدين أو خروجا عليه، فذلك مخالف للنظام العام والدولة الإسلامية، يحجر لذلك علي صاحبه، وقد يجوز إذا توافرت شروط معينة أن يعال على^(٣٢).

يلاحظ من العرض السابق أن رؤي التيار المعتدل من الإسلاميين محكومة دوما بقيود شرعية ودينية، وأن هناك حدود لا يمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال، فحرية الاختلاف مكفولة في إطار السياسات والبرامج فحسب دون الإيديولوجيات. كما أن حظر الأحزاب التي يرجح كفرها لا ينطوي لديهم على أي انتهاك لحرية التجمع والتنظيم وذلك لأنها بأفكارها خارجة عن إجماع الأمة ومهددة لوحدية المجتمع.

الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف في الثقافة السياسية العربية من وجهة نظر غربية

انقسمت الروى الغربية في هذا الشأن إلى اتجاهين؛ اتجاه يرفض إقامة علاقة توافيق بين الثقافة العربية الإسلامية والديمقراطية وما يرتبط بها من قيم واتجاهات، واتجاه آخر ينتقد هذه الرؤية التاريخية الضيقة والمتحيزة لأنصار الاتجاه الأول، ويرى أن هناك عوامل عديدة قد تسهم في تشكيل صورة مغايرة لما يطرحه أنصار الاتجاه الأول. وتجسد الإشارة إلى أن هاتين الرؤيتين الأولى والثانية لا تقتصر على الباحثين الغربيين بل يشاركهم فيها عديد من الباحثين العرب.

يرى أنصار الاتجاه الأول أن هناك جوانب هامة في الثقافة العربية الإسلامية لا تتوافق بل تتعارض مع المبادئ الأساسية للممارسة الديمقراطية، مثل تأكيد الإسلام على السيادة الإلهية وليس الشعبية واحتكار نخبة من رجال الدين تفسير الشريعة الإسلامية ومناقشة القضايا السياسية العامة بمعزل عن أي مشاركة واسعة من الجماهير في صنع القرار. فضلا عما تحويه هذه الثقافة من جوانب تمييز ضد الأقليات الدينية والمرأة. ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه Vatikiotis^(٣٢) بايز Daniel Pipes وبيروموتير Amos Perlmutter وخدوري Elie Kedourie وكرامر Gordan Kramer وجلنر Ernest Gellner وكاشان Hilal Kashan وفاتيكوتيس.

فعلي سبيل المثال يرى فاتيكوتيس Vatikiotis أن أفكار الحرية السياسية غريبة عن الإسلام^(٣٣)، في حين يقيم جلنر Gellner قياسا بين المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث والمجتمعات الماركسية على أساس أن كل النمطين مكبل بالإيمان والعقيدة.^(٣٤) أما كازانسجيل Kazancigil فقد نشر ضعف جذر للديمقراطية في الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية على أساس فشلها في فصل المجالات السياسية عن الدينية^(٣٥).

كما يشير كاشان إلى واحدة المفاهيم الإسلامية التقليدية للسلطة والحكم. فقد أدت طموحات الإسلام في أن يحتوي المسائل الإيمانية والاجتماعية والسياسية مثل حفظ النظام العام وتحقيق العدالة، إلى تسبب وحدة الأمة الإسلامية كقيمة طيا. فقد شهدت مرحلة الخلافة الإسلامية دعوة فقهاء المسلمين الرعية بأن يطهروا حتى الخليفة المستبد حافظا على وحدة الأمة. ويخلص كاشان إلى أن البيئة العربية تفتقر إلى الشروط الاجتماعية والهياكل الطبقة الضرورية للديمقراطية، فضلا عن أن الماضي ملزأ حيا في عقول العرب^(٣٦).

وعلى صعيد مختلف هناك وجهة نظر أخرى ترجع غياب الديمقراطية عن الثقافة العربية إلى سيادة الولاءات التقليدية سواء قبلية أو طائفية مما يعوق تبلور شعور عام بالوطنية ويؤدي إلى غياب التسامح مع الآخر المختلف، ومن أبرز أنصار هذه الرؤية جونس وجيمس بيل وسبرنج بورج وفشام شرابي. يرى جونس في كتاب الدائرة المغلقة أن التركة القبلية في السالم العربي تغلد الحكم المطلق والاستبدادي وتوقو تطور مؤسسية تعددية تسمح بالمشاركة، فأفراد القبائل يتسمون بالتحيز والميل لمقاومة السلطة واللجوء إلى العنف لحسم أي صراع. فضلا عن غياب أي معايير واضحة لاختيار القيادة وتداولها مما يجعل العنف في النهاية هو الطريق إلى السلطة. أما بيل وسبرنجبورج فيعتقدا أن الاعتماد على روابط القرابة كأساس للتنظيم الاجتماعي هو سبب ضعف منظمات المجتمع المدني وتوقيق الديمقراطية، فالشخصانية تسود في المجتمعات

الشرق أوسطية في كافة مجالات الحياة، وخلف كل جماعة رسمية هناك جماعة غير رسمية فاعلة ومؤثرة، ويخلص الباحثان إلى أن تكوين جماعات رسمية فعالة يحتاج إلى مستوي معين من التنظيم وقدر من الثقة والرغبة في التعاون، وأيضا التسامح مع الجماعات الأخرى المختلفة بل وقبولها. وان هذه المتطلبات لا تتوفر في بيئة الشرق الأوسط.^(٣٨)

والموالم هنا إذا صبح هذا التفسير لتحليل أوضاع المجتمعات القبلية في الجزيرة العربية بصورة أو بأخرى، هل يسمح بتفسير أوضاع دول عربية أخرى مثل مصر لم تعرف نمط القبيلة كأساس للتنظيم الاجتماعي. وقد وجهت أندرسون انتقادات للرؤى التي تركز على أن القبيلة والإسلام هما سبب غياب الديمقراطية عن الثقافة العربية لما تفترضه صراحة أو ضمنا أن الاتجاهات والمعتقدات التي ولدت في شبه الجزيرة العربية في عصر النبوة بلا زمن، أي سمرمية ولا تتغير بل مازالت تحتفظ بتأثيرها وقوتها. وإن هذا الطرح طرح مكوني، يفقد القدرة على التحليل الديناميكي ومتابعة التغير المتواتر.^(٣٩)

أما الاتجاه الثاني والذي يري بإمكانية تعايش الإسلام والديمقراطية، فمن أبرز أنصاره بيسكاتوري وإيموبزيتو Piscatori & Esposito، ففي دراستهما عن الديمقراطية والإسلام وإمكانية التوافق بينهما. انتقد الكاتبان الفكرة السائدة أن التقدم والعلمانية هما قوالم التنوير، وذلك لما تطوي عليه من افتراض استحالة تقابل الإسلام مع الديمقراطية. كما أشار الكاتبان إلى أن العلمانية أصبحت تواجه تحديات ضخمة في الغرب في الوقت الحاضر.

ومن ناحية أخرى أكد الكاتبان أن التاريخ أثبت أن الأمم والتقاليد الدينية قادرة على طرح تفسيرات أيديولوجية عديدة، وأبرز مثال على ذلك التحول الذي حدث في أوروبا من الحكم القسائم على أساس الحق الإلهي إلى الديمقراطية، إذ تم إعادة تفسير الأفكار المسيحية التي كانت مؤيدة للحكم السياسي المطلق بحيث تتواكب مع الديمقراطية. وعلى نفس الموالم فإن الإسلام يحوي عديد من المفاهيم الديمقراطية التي من الممكن تطويرها وتدعيمها مثل الشورى والبيعة. وفي نهاية دراستهما خلص الكاتبان إلى أن رفض الحركات الإسلامية للنموذج الغربي للديمقراطية يعود إلى ما تركته التجربة الاستعمارية من آثار في نفوس المسلمين، وبالتالي الرفض رفض للفرد وليس للديمقراطية.^(٤٠)

وفي إطار نفس الاتجاه، يري دن Dunn ونورتون Norton أن هناك درجة معينة من المرونة المذهبية لدى الحركات الإسلامية لأبد من استثمارها. فعلى الرغم من الميول السلطوية لهذه الحركات، فإنهما يريا أن المنافسة الانتخابية قد تجبرهم على الملوك بأسلوب ديمقراطي سعيا نحو تحقيق الفاطية السياسية. وطى هذا فإن تعديل سلوك هذه الجماعات والحركات مرهون بمزيد من حدوث التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية.^(٤١)

وفي نهاية هذه النقطة يتعين التأكيد أن مشكلة التفسيرات السابقة المعارضة لافتراض قيام علاقة إيجابية بين الديمقراطية والإسلام إن هناك خط واحد يجمعها وهو أن الماضي مازال حيا وفعلا بدرجة تفني الحاضر تماما، وأن الإسلام هو المكون الوحيد للثقافة السياسية العربية وكان المجتمعات العربية توقف بها الزمن عند ظهور الإسلام ولم يتجاوزوه حتى اللحظة الراهنة، وبالتالي فغن هذه التفسيرات تتجاهل مسألتين: الأولى أن هناك تغيرات متراكمة طرأت على المجتمعات العربية وأدت بالنتيجة لتغيرات في الثقافة السياسية، والثانية أن التاريخ ليس معطي ديني فحسب، بل التاريخ إطار أشمل يضم بجانب الدين معطيات جغرافية وسياسية واجتماعية واقتصادية عديدة تلعب دورا مؤثرا في تشكيل الثقافة السياسية. كما أن الثقافة ليس كل متجانس بل تحوي عديد من التمايزات والثقافات الفرعية والتي تتأثر بمكون دون آخر. يطلق بلاطة على

هذه التفسيرات التي تركز على الإسلام فحسب مصطلح الرؤية التاريخية للثقافة وينتقدها على أساس أن أي ثقافة هي حصيلة تجربة مجموعة بشرية مع الزمن، إذا تحركت في هذا الزمن من جيل إلى جيل تقابل باستمرار بحاجات جديدة تمثل تحدياً لها، واستجابة الجماعة لهذه التحديات تشكل خبرتها في الواقع، وهذا بدوره يضيف إلى ثقافتها، وتتعلم الجماعة أن تكتسب عناصر ثقافية جديدة وأن تطرح عناصر أخرى بحيث تواصل ثقافتها التطور إلى ما يعينها على البقاء وتميز وجودها. وعلى هذا فإن الثقافة تتغير باستمرار وتقيم موائمة بين المؤسسات والمعتقدات والقيم الخاصة بالجماعة وبين الحاجات المادية وغير المادية المتجددة. وقد تكون الثقافات أكثر انفتاحاً على التغيير من سواها. فلا توجد ثقافة لا تتغير اللهم إذا كانت ميتة. يزيد على ذلك إن أي ثقافة حية تشمل التنوع في إطار وحدتها دائماً، وقد تسمح بعض الثقافات بمضي تنوع في داخلها أكثر من سواها. فمن الصعب إن توجد ثقافة تنتم بجانس كلي وجامد.^(١١) ويبرهن بلاطة على طرحه بتحليل تطور الثقافة العربية. فقد تعرضت الثقافة العربية إلى تغيير ثوري مع مقدم الإسلام في القرن السابع واصلت أيضاً الإبقاء على عناصر ثقافية من فترات أسبق بل وطورتها. كما احتكت بشعوب بها ثقافات مختلفة مثل البابليين والآشوريين والأراميين بما تتضمنه هذه الثقافات من موروثة دينية. كذلك تأثرت الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية عندما حدث الاحتكاك بين الاثنين. والمثير للسخرية أن الباحثين الغربيين الذين يدرسون الثقافة العربية من منظور التحليل التاريخي ويؤكدون على المكون الإسلامي فيها فحسب يشتركون مع التراثيين من المفكرين الإسلاميين الذين يؤمنون بأن الإسلام هو المكون الأساسي للثقافة العربية ويدعون إلى ضرورة إحياء مجتمع إسلامي.

التسامح السياسي والحق في الاختلاف من منظور تاريخي متكامل الأبعاد

بداية لا بد من الإشارة إلى عدد من المسائل الهامة؛ أولها أن الاقتراب التاريخي لا يمكن التعويل عليه لتفسير الظواهر السياسية والاجتماعية إلا بصورة جزئية، فالجوء إليه قد يوفر منظور جزئي لتفسير الظاهرة محل البحث. فعلى الرغم من أن معظم الظواهر السياسية والاجتماعية لها جذور تاريخية بدرجة أو بأخرى، أي غير منبئة الصلة بالماضي تماماً. ومع ذلك فإن الحاضر يلعب الدور الأكبر في التفسير مما ينبغي استكشاف مدي التواصل بين الماضي والحاضر وكذلك الانقطاع وتقييم مدي ملائمة الاقتراب التاريخي على ضوء ذلك. ثانياً أن قصر الاقتراب التاريخي على الجوانب المعنوية سواء كانت ثقافية أو دينية مسألة مغلقة في التبسيط. فالتاريخ نتاج تفاعل بين الجوانب المعنوية والجوانب المادية، ويقصد بالتفاعل هنا التأثير والتأثر أي التفاعل المتبادل. وهناك عديد من المداخل التي تستخدم لدراسة هذه الجوانب المادية مثل مدخل الاقتصاد السياسي ومدخل الدولة وعلاقتها بالمجتمع ومدخل التحليل الاجتماعي والطبقي. ثالثاً أن الاقتراب التاريخي يشمل كل المتغيرات الفاعلة في إطار تاريخي معين سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو جغرافية أو سياسية بجانب المتغيرات الثقافية. رابعاً وأخيراً عدم كفاية النظرة المكونية للتاريخ والتي تم الإشارة إليها سلفاً.

بناء على ما سبق، فإنه رغم أهمية الجوانب المعنوية السابق الإشارة إليها والتي حظيت باهتمام مكثف من قبل الباحثين العرب والغربيين على السواء، فإن هناك جوانب مادية لابد من

الاهتمام بها عند تحديد وضعية التسامح السياسي والحق في الاختلاف، ومن أبرز النماذج في هذا الصدد مدخل الاقتصاد السياسي وطبيعة الدولة.

يري الأيوبي أن تاريخ الدولة في مصر هو معكوس لتاريخ الدولة في أوروبا. فقد تدعمت المركزية في مصر نتيجة أسباب جغرافية-سياسية (نهر النيل ومتطلبات الري الصناعي التي خلقت الدولة الهيدروليكية). ثم جاء محمد علي في القرن التاسع عشر فبنى رموز الدولة القومية الحديثة ومنظماتها (كالمجالس والوزارات والبيروقراطية ونظم التجنيد ونظم التعليم الموحدة). ثم جاءت الرأسمالية المصرية في فترة ما بين الحربين العالميتين فحاولت بناء النظام الرأسمالي الصناعي في مصر وتنازعها تيارات مختلفة عكست خلفية الأجنحة الرأسمالية المختلفة. وبذلك يتضح أن هذا النمط هو معكوس النمط الأوروبي تماما حيث ظهرت الرأسمالية أولا، ثم طسورت رموز الدولة القومية وأنشأت أجهزتها ثانيا، وأخيرا تم تدعيم المركزية. ويضيف الأيوبي أن هذا النمط في التطور التي مرت به مصر بأسر كثير من تناقضات الدولة المصرية مثل تطور أجهزة الدولة وتقدمها مع ضعف الروح الفردية وأنشطة المشاركة. فبينما تم التوصل إلى الدولة في أوروبا عن طريق الفردية أي إطلاق سراح الفرد من إيسار المنظمات الإقطاعية والوسيلة وإعادة ربطه كوحدة مستقلة ذات سيادة بالدولة الحديثة، فإن هذه العملية لم تتم في مصر إلا بصورة جزئية^(٤٣).

وفي هذا السياق يهتم فيتفوجل Wittfogel بطبيعة الدولة والمجتمع في البلدان التي تعتمد على الري الصناعي والمجتمعات الهيدروليكية. يري فيتفوجل أن المجتمعات الهيدروليكية تطوع نفسها لشكل من أشكال الاستبداد الشرقي الذي يأخذ غالبا شكل دولة بيروقراطية، وأن الاقتصاد الهيدروليكي في طبيعته إداري وسياسي أساسا، ولذلك فالدولة أقوى من المجتمع نظرا لامتعتها بقوة تنظيمية ضخمة في الشؤون الداخلية (الري - التحكم في الفيضان - التشييد ١٠٠٠)، وفي الشؤون الخارجية (الحرب والدفاع). كما أن الملكية الخاصة ضعيفة. والنتيجة نظام سلطوي استبدادي يفقر إلى أي مراكز مستقلة للمراجعة المجتمعية، وحكومة تنقسم بالإطلاق والأوتوقراطية، وأفراد يعانون من الخوف الشامل والخضوع الشامل والوحدة الشاملة^(٤٤). ويرى الأيوبي أن هذا الطرح ينطبق - يتحفظ - على معظم المجتمعات التي يكون الماء أحد مواردها وأكثرها موضعا للحاجة، وحيث يكون الري وهو في هذه الحالة مرادف للتنظيم هو الوسيلة الغالبة لتأمين تلك الحاجة. وعلى هذا فإن هذه العوامل المادية تنعكس على الثقافة السياسية السائدة وتكفيها نحو تمثل سمات الاستبداد الشرقي مثل المركزية والهرمية والتسلط والخضوع. وعلى الرغم من توالي فترات متتابعة من الصراع والتوازن بين اعتبارات المركزية واللامركزية فمن المتصور أن تستغرق مثل هذه السمات الثقافية الاستبدادية وقتا أطول لكي تقشع حتى بعد أن تنقد العناصر المادية التي كانت تستند إليها أهميتها كليا أو جزئيا^(٤٥).

يهتم ترنر Turner بالعلاقة بين الاستبداد الشرقي ومشكلة المجتمع المدني بصورة أكثر تفصيلا، إذ يرجع غياب الديمقراطية في الثقافة العربية إلى الفضل في الانتقال من التكوينات ما قبل الرأسمالية إلى المجتمعات الرأسمالية مما أدى إلى غياب المجتمع المدني في الشرق بمؤسساته التي تتوسط الفضاء بين الدولة والفرد وجعل الأخير عرضة لتعسف الدولة وانتهاكها لحقوقه. إن غياب المجتمع المدني في الشرق يعني في التحليل النهائي غياب آليات حماية الأقليات والفرد من استبداد الأغلبية، وكذلك غياب تنوع الثقافات والمصالح. فالدولة المركزية التي يقتضيها نظام الري الهيدروليكي أطاحت بكل الجماعات المضادة داخل المجتمع والتي تهدد سلطانها سواء كانت جماعات قروية أو دينية^(٤٦).

ورغم أهمية الفكرة التي طرحها تيرنر إلا أنها تقسم بقدر كبير من التبسيط، فربما يكفل وجود المجتمع المدني بصورته الحديثة تنوع الثقافات والمصالح، ولكن وجوده فحسب لا يعنى حماية المجتمع من تعسف الدولة وحماية الفرد من استبداد الأغلبية. فهناك عوامل أخرى يرتبها بها تحقيق هذا الهدف المزدوج مثل مدى قوة هذا المجتمع وقدرته على مواجهة الدولة وتحقيقه قدرنا معقولا من الاستقلالية في إدارة شئونه عن جهاز الدولة. ومن ناحية ثانية احترام منظمات هذا المجتمع حقوق الإنسان وحياته الأساسية على كافة المستويات سواء في تفاعلاته الداخلية أو في علاقته بالدولة. وعلى صعيد آخر، فإن التاريخ العربي يخصص هذا الطرح، فلم تخل المجتمعات العربية من منظمات تتوسط العلاقة بين الفرد والدولة مثل الطوائف الحرفية والطرق الصوفية، ففكرة الجماعة فكرة موجودة في الثقافة والتنظيم الاجتماعي. بل على خلاف ذلك يري أحد الباحثين أن أساس الغياب التاريخي للديمقراطية في الثقافة العربية ليس عدم وجود التنظيمات التي تتوسط العلاقة بين الدولة والفرد بل غياب فكرة الفردية. يري فرحات أن أصل المشكلة هو فشل فكرة الفردية في الثقافة للعربية، إذ لم تمر الفكرة بنفس مراحل تطورها في الغرب، ولم تردها انبثاقا من حاجات الاقتصاد ومتطلبات التطور الاجتماعي. فقد كانت الوحدات الأساسية للتنظيم الاجتماعي في نهايات القرن الماضي هي الجماعات الفرعية التي تتوسط القضاء بين الفرد والدولة والتي يكاد يذوب فيها اندماجا كيان الفرد. وكانت هذه الجماعات الفرعية بمثابة الكيانات الأساسية التي تدبر حركة المجتمع، وقد تمثلت في الأسرة الممتدة والقبائل وجماعات الحرف والطرق الصوفية وذلك كله في إطار اقتصاد زراعي وتجاري مكثري. ولم يكن تحول المجتمعات العربية إلى المراحل الرأسمالية مدفوعا باعتبارات التراكم الكمي والتغيير الكيفي في النظام الإقطاعي بل كان مدفوعا في المقام الأول باعتبارات الاستجابة المصطنعة لحاجات الاستثمار الأوربي، وبالتالي ظهرت الرأسمالية العربية في المقام الأول رأسمالية تابعة غير متغلغلة في النسيج الاجتماعي لمجتمعاتها ولا تقوم بنفس الدور الحضاري التي قامت به الرأسمالية الأوربية التي تطورت تطورا طبيعيا في رحم المجتمع الإقطاعي الأوربي وتلبية لاحتياجاته^(٤٧). وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار التكنيك الليبرالي الغربي على المستوى السياسي، وهو نموذج يجعل الفرد وحدته الأساسية في حين ظل النسيج الاجتماعي التحتي مغتربا تماما عن هذا النموذج. وكان طبيعيا أن يؤدي ذلك وقد أدى فعلا إلى فشل متدرج لتطبيقات الليبرالية السياسية الغربية في المجتمعات العربية. فقد تحولت مؤسسات التعددية السياسية الرسمية التي أقيمت على النمط الغربي في المجتمعات العربية إلى هياكل ديكرورية شكلية تأخذ من الديمقراطية الليبرالية الشكل، بينما مضمونها وديناميات عملها تقوم على المنهج التقليدي الأبوي. ولم تكن الأحزاب والبرلمانات وكافة مؤسسات التعددية السياسية سوى واجهات تتفاعل وتؤثر في داخلها اعتبارات الانتماء القبلي أو العرقي أو الديني. ولم يختلف الوضع كثيرا من وجهة نظر فرحات بعد إنجاز مهام الاستقلال والتحرر الوطني، فقد أصبحت أحد القضايا ذات الأهمية الفائقة في الفكر السياسي العربي على المستويين الشعبي والرسمي بل وفي الممارسة السياسية العربية هي قضية ضبط العلاقة بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية والحقوق المدنية والسياسية من ناحية أخرى. وانحازت الفيلق العسكرية لشعاع لا حرية للوجعي وإن الحرية كل الحرية للشعب والحرية لأعداء الشعب. ويخلص فرحات إلى إنه مثلما فشل نموذج الديمقراطية السياسية، أخفق نموذج الديمقراطية الاجتماعية في المجتمعات العربية والسبب وراء ذلك الاعتماد على آليات المجتمع الأبوي التي مازالت لها السيادة في المجتمعات العربية وعدم نهوض أي تجربة على أكتاف نظام فعال للتعددية الاجتماعية الحقيقية^(٤٨). ورضي عن البيان مدى ارتباط طرح فرحات بإشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح التي سبقت الإشارة إليها.

ومن ناحية ثانية يركز مسرة علي أن السبب الرئيسي وراء عدم قيام نظام فعال للتعددية الاجتماعية وبالتالي إعاقة الاعتراف بالتباين والاختلاف هو الإيديولوجية الإنصهارية للوحدة العربية في صياغتها الأسطورية التي تترد إلى الوحدة الإلهية. هذا الاتجاه الوجداني يفترض إلزام الكل بالانصياع بأسلوب قهري، وبالتالي فلا موضع للتسامح والتباين في مثل هذه المجتمعات. كما أن المفهوم الغربي للتسامح من حيث إنه ينطوي على الحرية والمساواة بين المواطنين يثير الالتباس في الترجمة العربية، لأن التسامح بمعنى التسامح المتبادل بروح المساواة ليس إلا قبولاً للجماعات الثانوية بشروط دون إقرار بشرعية وجودها ومساواتها بالجماعات الرئيسية. فضلاً عن سيادة العقلية المنطقية لدى العرب، أن هذه العقلية غير مهية لقبول التباين، فهي على الضد من العقلية الديكلرية التي تلمي تقبل للتباين.^(٢٩)

نخلص من العرض السابق أن هناك ثلاث فئات من التفسيرات التاريخية؛ الفئة الأولى وهي الفئة التي تنظر للتاريخ نظرة ضيقة وساكنة وتحصره في الدين، وقد شارك في هذه الرؤية باحثون عرب ومسلمون وغربيون على السواء. الفئة الثانية والتي تهتم بمدخل آخرى في تفسير الظاهرة محل الدراسة مثل مدخل الاقتصاد السياسي ومدخل الدولة..... أما الفئة الثالثة فهي الفئة التي تسعى للنظر للاقترب التاريخي بطريقة متكاملة بوضع الجوانب المادية بجوار الجوانب المعنوية والإقرار بالتفاعل المتبادل فيما بينهم وكذلك بالتأكيد على التحليل الديناميكي للظواهر.

وترى الباحثة أن المشكلة الأساسية في تحديد وضعية الحق في الاختلاف في الثقافة السياسية المصرية أن معظم المعطيات التاريخية سواء دينية أو اقتصادية أو جغرافية أو سياسية، للأسف الشديد - كرسيت قيم لم تساعد على تطور قيمة التسامح والحق في الاختلاف مثل السلطوية المركزية وغيرها من قيم. وبالتالي بقدر ما اتسم الاقترب التاريخي في تفسيره لمسيرة التسامح في الغرب بالديناميكية وغلبه نقاط الانقطاع الدافعة للتطور على نقاط التواصل المثبطة لذلك بقدر ما كان العكس قائم في الثقافة العربية والمصرية.

الهوامش

^١ يتبع علي اومليل خصوصية مفهوم الحق في الاختلاف في التاريخ الثقافي الإسلامي بالإشارة إلى حدث هام وهو نشأة العلم المكتوب والذي ظهر لمواجهة بدايات الاختلاف وكوسيلة لضبط المعرفة وخطتها وتقالها باسم درة الاختلاف

راجع : اومليل، التماثل مع هو مفهوم محايد، في وجهه (محرر)، مرجع سابق، ص ١٠٧

^٢ المواء، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٨٦-٩٣

^٣ أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول في السياسة والعقائد، القاهرة : دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٢٦

للنظر أيضا :

- مزروعة، محمود، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة : دار المنار، ١٩٩١، ص ٥٩

- مراد، سعيد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، القاهرة : عين للدراسات والبحوث

الاساسية والاجتماعية، ١٩٩٧، ص ١٤-٢٥

^٤ - امين، احمد، فجر الاسلام، الجزء الأول، القاهرة : لجنة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨

- المواء، مرجع سابق

- أبو زهرة، مرجع سابق

- عمارة، محمد، الاسلام وللورة، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٨

- مراد، مرجع سابق

النظر للمزيد :

- المواء، مرجع سابق، ص ٩٤-١٠٤

^١ انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الفرق :

مراد، مرجع سابق، ص ٣٧-١٧٦

^٢ مرجع سابق، ص ١٠٥

^٣ عمارة، مرجع سابق، ص ١٧٢

^٤ المواء، مرجع سابق، ص ١١١

^٥ احمد، عبد العاطي محمد، الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الاسلامي منذ الخلافة الراشدة حتى القرن

التاسع عشر، سلسلة بحوث سياسية، (٩٨)، مركز البحوث والدراسات السياسية، يونيو ١٩٩٥، ص ٤٦

^٦ عبد الخالق، ايمن، المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٧

^٧ احمد، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.

^٨ عبد الخالق، مرجع سابق، ص ١٦

^٩ انظر للمزيد من التفاصيل : أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٦٩-٨٠

^{١٠} عبد الخالق، مرجع سابق، ص ١٠١-١٥٩

^{١١} ليبب، الطاهر، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي، علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي في مركز

دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدني مرجع سابق، ص ٣٤٩-٣٤٧

^{١٢} انظر اسباب الاختلاف ولواعه، أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٠-٢٠

^{١٣} مويدي، فهمي، الاسلام والديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣، ص ٢٢

^{١٤} ليبب، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٤٧

^{١٥} انظر المزيد، متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (مظاهرها واسباب علاجها)،

القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠، ص ٣٥-٤٥

^{١٦} مراد، سعيد، الاسلام ولغة الحوار، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٣، ص ١٧٩

^{١٧} مرجع سابق، ص ١٧٩-١٨٠

^{١٨} مرجع سابق، ص ١٨١-١٨٢

^{١٩} مويدي، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢

²⁵ Moussalli, A., Modern Islamic Fundamentalists, in Norton, op.cit., pp 88-99 and 100-102

- ^{٦١} مصطفى، حالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢، ص ١٧٢ (نقلا عن إصدارات جماعات الجهاد، تحقيق للتوحيد بكتال الطواغيت ٨ يوليو ١٩٨٨).
- ^{٦٢} عبد الرحمن، عمر، كلمة حق، مراجعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة: دار الاعتصام، بدون تاريخ، ص ص ٢٨-٢٩
- ^{٦٣} المواء، مرجع سابق، ص ٧٦
- ^{٦٤} القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، نقلا عن هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٠
- ^{٦٥} عمارة، محمد، من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، في النفوس، عبد الله (محرر)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد للذم، الكويت: بدون نشر، ١٩٨٩، ص ص ٢٢٠-٢٢١
- ^{٦٦} لفظ المزيدي هويدي، مرجع سابق، (نقلا عن القرضاوي) ص ص ١٢٤-١٤٩
- ^{٦٧} المواء، مرجع سابق، ص ٢١٦
- ^{٦٨} Brynen, et al., Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization, op. Cit., pp 6-7.
- ^{٦٩} Lipset, The Social Requisites, op.cit., p 6
- ^{٧٠} Gellner, E., Civil Society in Historical Context, JSSI, August 1991, p 506
- ^{٧١} Lipset, op.cit., p 6
- ^{٧٢} Khashan, H., The Limits of Arab Democracy, World Affairs, vol. 133, no.4, Spring 1991, p 130
- ^{٧٣} Anderson, L., Democracy in the Arab World, A Critique of the Political Culture Approach, in Brynen and Korany, op.cit., pp 81-86
- ^{٧٤} Ibid., pp 89-90
- ^{٧٥} Piscatori, J., & Esposito, J., Democratization and Islam, Middle East Journal, vol. 45, no.3, Summer 1991, pp 428-434
- ^{٧٦} Brynen, op.cit., pp 7-8
- ^{٧٧} بلاطة، عيسى، تحديات الأصالة الثقافية العربية، في شرابي، هشام، المقد العربي القسام المستقبلات البديلة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز الدراسات العربية المعاصرة، جرجان، ١٩٨٦، ص ١٢
- ^{٧٨} ملاح، نزيه، الدولة المركزية في مصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٢
- ^{٧٩} مرجع سابق، ص ص ١٧-١٨
- ^{٨٠} مرجع سابق، ص ١٩
- ^{٨١} Turner, B., Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam in Hussain, A., et al (ed.), Orientalism, Islam and Islamists. Vermont: Amana Books inc., 1984, pp 26-27 and p 39
- ^{٨٢} فرحات، نور، التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، إبريل ١٩٩٢، ص ١٢
- ^{٨٣} مرجع سابق، ص ص ١٢-١٤
- ^{٨٤} مسرة، مرجع سابق، ص ٨

الفصل الثالث
التسامح السياسي
في عهد التحول الليبرالي الأول
١٩٢٣-١٩٣٠

يهتم هذا الفصل بدراسة موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف علي خريطة الثقافة السياسية المصرية، وبالتحديد فيما بين النخبة السياسية بمختلف تياراتها في عهد التحول الليبرالي الأول ١٩٢٣-١٩٣٠. يستمد هذا الفصل أهميته - رغم ما اعترضه من صعوبات جمة خاصة بجمع المادة من صحف تلك الفترة وهلاك أجزاء منها - في أنه يلقي الضوء علي العمق التاريخي للظاهرة محل الدراسة، فليست هناك ظاهرة منبئة الصلة بالماضي. كما أن المقارنة بين فترتين ليبراليتين، وهما الفترة محل الدراسة في هذا الفصل والفترة الواقعة بين عقدي الثمانينات والتسعينات (موضع التحليل في الفصل القادم)، وما بينهما من بعض أوجه الشبه من حيث التحول الليبرالي واحتدام الصراعات السياسية والفكرية سيكشف لنا إلى أين نسير، هل للأمام أم إلى الخلف، أم منزلنا قابعين في موضعنا منذ ما يقرب من سبعين عاما.

سينصب التناول في هذا الفصل علي تحليل الجدل الذي دار حول بعض القضايا الخلافية في تلك الفترة وتبيان مدى توافق قيمة التسامح السياسي من عنده في هذا الجدل. وقد وقع الاختيار علي قضيتين من أبرز القضايا التي أثارت جدلا واسعا في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠، والتي احتدمت حولهما صراعات فكرية وسياسية وحزبية ضاربة بين مختلف التيارات السياسية الموجودة علي الساحة المصرية آنذاك، وهما قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق والذي صدر عام ١٩٢٥، وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين والذي نشر عام ١٩٢٦. وقد كان لاختيار الفترة محل الدراسة، وكذلك القضايا موقع البحث عدد من المبررات، أولها أنها بداية مرحلة تحول ليبرالي بدأت بدستور ١٩٢٣ والذي كفل عديدا من الحريات والحقوق وانتهت بدستور ١٩٣٠ والذي كان بمثابة انتكاسة ليبرالية عصفت بما كفله دستور ١٩٢٣ من حريات وحقوق. وثانيها اتسام هذه الفترة بحالة من الحيوية السياسية والفكرية. كما سادها مناخ من التوتر

* تم نشر الإطلاع علي جريدة السياسة اليومية للناطقة باسم حزب الأحرار الدستوريين في دار الكتب المصرية بسبب هلاك الأعداد محل الدراسة وهي من يوليو إلى ديسمبر ١٩٢٥ ومن إبريل إلى ديسمبر ١٩٢٦. ولما لم يكسر للباحث المثلور علي الأعداد في أي مكتبة أخرى في مصر، لجأت لمكتبة الأستاذ أحمد هيكل لجل الأستاذ محمد حسين هيكل، ولم تجد لديه سوي أعداد عام ١٩٢٦.

السياسي داخل المجتمع ولهما بين تياراته ومنظمااته السياسية المختلفة من ناحية وتبلور عديد من التيارات الفكرية من ناحية أخرى. وفأنتها أن هذه الفترة تمثل فترة ازدهار نسبي للمجتمع المدني في مصر من حيث تعدد التنظيمات السياسية والفكرية والأدبية، ومن حيث كفاءة الدستور المصري عديداً من الحريات والحقوق المدنية والسياسية. ورأيها خاص باختيار القضايا محل الدراسة، فقد وقع الاختيار علي هاتين القضيتين باعتبارهما من القضايا التي تمس إحدى القيم الأساسية في المجتمع المصري وهي قيمة الدين. وربما ينتقد البعض الباحثة في اختيارها لهاتين القضيتين علي أساس أنها اختارت قضايا استقطابية حادة، وبالتالي فلا مجال للبحث عن التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في مثل هذه القضايا. والإجابة أن التسامح السياسي لا يظهر بجوهره الحقيقي ويجلاء إلا في القضايا الخلافية والتي تثير حفيظة كل طرف من أطرافها. فالتسامح لا يعني استبعاد الاختلاف في الرأي ولكن الاعتراف بحق المختلف في التمتع بكافة حقوقه المدنية والسياسية، وهذا علي خلاف القضايا غير الاستقطابية والتي قد يخلط الباحث فيها بين اللامبالاة والتسامح، وذلك بتفسير اللامبالاة إزاء قضية ما علي إنها تسامح. وهذا غير صحيح فهناك فرق كبير بين التسامح واللامبالاة كما أشرنا في الفصل الأول، فالمرء لا يشارك بحدية وحمية في مناقشة قضية ما إلا إذا كانت تهمة.

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، الأول يتناول الأوضاع السياسية السائدة في تلك الفترة من حيث مدي توارر مقومات المجتمع المدني، وعلي وجه الخصوص مقوم الاستقلال النسبي عن الدولة ومقوم التعددية التنظيمية. ويتعرض المبحث الثاني للمناخ السياسي والفكري المحيط بالقضيتين، وكذلك لملازمات ظهور وتطور كل من قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "في الشرع الجاهلي" وأهم ما ورد في الكتائين من أفكار. أما المبحث الثالث فيعرض لنتائج تحليل مضمون الخطاب السياسي لأبرز التيارات السياسية إزاء هاتين القضيتين في ذلك الوقت، وذلك علي ضوء مؤشرات التسامح السياسي الرئيسية والفرعية والتي سبرد تفصيلها ثواب. وقد اقتصر تحليل الخطاب علي تيارين لحسب، هما التيار الليبرالي بجناحيه حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين، والتيار الإسلامي السلفي والذي اتخذ المنار مذبوا له، باعتبارهما أبرز التيارات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. وعلي الرغم أنه كان من الضروري أن يتم التوسع في تحليل الخطاب ليشمل عينة تمثل كل أو أغلب أطراف المجتمع المدني في ذلك الوقت سواء كانت جماعات مصالح أو جمعيات أهلية، إلا أن المتاح من المعلومات والمصادر كان بمثابة القيد الأساسي. فلم يتوفر للباحثة من خطاب ممثل علي نطاق واسع عن هذه الفترة سوى خطاب التيارين السابق الإشارة إليهما. وتعود الندرة بلاشك إلى أن المجتمع المدني في ذلك الوقت كان في طور التشكيل ولم يتوفر لعديد من منظماته صحف أو مجلات واسعة الانتشار تعبر عن آرائه وذلك باستثناء الصحافة الحزبية. وعلي هذا الأساس انحصرت عينة الخطاب علي التيارين السابق الإشارة إليهما باعتبارهما من أبرز التيارات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. ومع ذلك فقد غطت عينة الخطاب مواقف أطراف أخرى مثل هيئة كبار علماء الأزهر والقضاء والجامعة المصرية.

المبحث الأول

المجتمع المدني ١٩٢٣-١٩٣٠

في المقومات

أولاً: مقوم الاستقلال النسبي عن الدولة

تم إعلان إلغاء الحماية علي مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ومنحها استقلالاً مشروطاً. وصدر الدستور المصري في إبريل ١٩٢٣. وعلى الرغم من أن الدستور من الناحية الشكلية كان منحة، إلا أنه من الناحية الموضوعية كان نتاجاً للتطورات السياسية والظروف الاجتماعية التي كانت تمر بها مصر آنذاك، حيث كان مطلب الحياة النيابية أحد المطالب الرئيسية للمجتمع المصري^(١). وبغض النظر عن ملاحظات صدور الدستور^(٢)، فقد جاء ذا مضمون سياسي ديمقراطي، إذ سار على نهج التصغير التي تضمنت باباً عن الحقوق والحريات العامة وهو الباب الثاني الذي تكون من (٢١) مادة ودار حول مقومين رئيسيين هما المساواة والحرية. فعلى سبيل المثال أكدت المادة الثالثة من الباب الثاني "المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. واليه وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولي الأجانب هذه الوظائف إلا في أحوال استثنائية يعينها القانون"^(٣).

وبخصوص الحريات العامة فقد كفل الدستور حديثاً من الحريات مثل الحرية الشخصية (مادة ٥٠٤)، حرية التنقل (مادة ٧)، حرمة المنازل (مادة ٨)، حرية الاعتقاد (مادة ١٢، ١٣)، حرية الرأي (مادة ١٤)، حرية الصحافة (مادة ١٥)، حق الاجتماع (مادة ٢٠)، حق تكوين

الجمعية (مادة ٢١). لم تكن ممارسة معظم هذه الحقوق والحريات مطلقة، بل كان هناك قيد يحد من ذلك وهو وقاية النظام الاجتماعي دون تحديد ما الذي يضر بهذا النظام. فعلى سبيل المثال نصت المادة (١٥) على أن "الصحافة حرة في حدود القانون، والرقابة على الصحف محظورة. وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور. إلا إذا كان ذلك ضروريا لوقاية النظام الاجتماعي". كذلك بالنسبة للمادة (٢٠) التي كفلت حق الاجتماع، حيث نصت على أن "المصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة غير حاملين سلاحا. وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى إشعاره. لكن هذا الحكم لا يجري على الاجتماعات العامة فإنها خاضعة لأحكام القانون كما أنه لا يقيد أو يمنع أي تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعي"^(٤).

واستنادا لحجة وقاية النظام الاجتماعي تم فرض عدد من القيود على ممارسة الحريات المنصوص عليها، فمثلا لم يتم السماح بإنشاء نقابات عمالية حتى عام ١٩٤٢. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين يعتبرون هذا الدستور بمثابة ثورة في تطور النظم السياسية في مصر الحديثة خاصة في مسألة تنظيم حقوق المصريين وولجبتهم، هذه المسألة التي لم تحظ بعناية ملائمة من قبل^(٥).

وبمقتضى هذا الدستور جري انتخاب أول برلمان مصري على أساس حزبي بعد سنوات طويلة من المجالس الثكنية والتحكم الأوتوقراطي من القصر والاستعمار البريطاني. وخاض الانتخابات ثلاثة أحزاب هم الوفد والحزب الوطني وحزب الأحرار الدستوريين، بالإضافة إلى المستقلين. وقد فاز الوفد بالأغلبية، توفيقا للرأى ورمضان حصل الوفد على ٩٠% من مقاعد مجلس النواب. ولم ينجح من مرشحي الحزب الوطني سوى أربعة مرشحين ومن الأحرار الدستوريين سوى ستة مرشحين^(٦). وقد اتفق المؤرخون على أن الانتخابات كانت حرة ونزيهة إذ بلغ من درجة حريتها سقوط رئيس الوزراء في ذلك الحين أمام أحد مرشحي الوفد^(٧).

لم يدم عمر أول حكومة منتخبة سوى شهر، إذ استقالت وزارة سعد زغلول تحت الضغط البريطاني عقب اغتيال السردار لي ستاك في ١٢ نوفمبر ١٩٢٤ على يد أحد الفدائيين المصريين، ومن ثم بدأت البلاد تعاني من عدم الاستقرار السياسي من ناحية والسعي لإجهاض الحياة النيابية من ناحية أخرى. فقد كلف الملك أحمد زبور باشا بتشكيل الحكومة، ثم أصدر مرسوما بتأجيل انعقاد البرلمان لمدة شهر، مما دفع ١١٧ عضوا من النواب الوفديين إلى رفع التماس إلى الملك فؤاد يطالبونه بدعوة البرلمان للانعقاد على وجه السرعة، وذلك للنظر في التصرفات غير الدستورية التي قامت بها الوزارة. وكان رد القصر إصدار مرسوم يقضي بحل مجلس النواب والدعوة إلى إجراء انتخابات جديدة في ٢٤ فبراير ١٩٢٥. ثم قام القصر بتشكيل حزب الاتحاد لمنافسة الوفد في الانتخابات. ورغم استخدام مختلف وسائل الضغط والترغيب حصل الوفد على الأغلبية، إذ حصل على ١١٦ مقعدا من مقاعد مجلس النواب مقابل ٨٧ مقعدا حصلت عليها باقي الأحزاب غير الوفدية والمستقلون عدا الدوائر التي أعيد الانتخاب فيها. ومع ذلك كلف الملك زبور باشا بإعادة تشكيل الوزارة الجديدة والتي كانت خليطا من الأحرار الدستوريين والاتحاديين والمستقلين. وفي نفس الوقت تم انتخاب سعد زغلول رئيسا لمجلس النواب في أول اجتماعاته في مارس ١٩٢٥. ولم يصبر الملك إذ قام بإصدار مرسوم بحل المجلس الجديد الذي لم يعيش سوى تسع ساعات فقط^(٨). ولم تقف ممارسات الملك السلطوية عند هذا الحد، بل اتهم على عبد الرازق - صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والذي حاول أن يثبت فيه أن الخلافة ليست عنصرا في الحكم الإسلامي - بالتعرض بنظام الحكم، وذلك لأنه أقعد على الملك فؤاد خطه في تنصيب نفسه خليفة للمسلمين بعد إلغاء الخلافة في تركيا. وبسبب هذه الأزمة - والتي سنعرض لها

بالتفصيل فيما بعد - انفض الائتلاف الوزاري وخرج الأحرار الدستوريون من الوزارة. ومن ناحية ثانية وإمعانا في التضييق على الحياة الحزبية أصدر حزب الاتحاد مرسوما ملكيا سمي بقانون الجمعيات والهيئات السياسية يحتم على التنظيمات السياسية والأحزاب أن تقدم بيانات عن تنظيماتها وأعضائها وفروعها وأن تكون خاضعة لرقابة الحكومة وإلا تعرضت للإغلاق والمصادرة كتتنظيمات سرية. وقد فجر هذا المرسوم الغضب من جانب الأحزاب الثلاثة الوطني والوفد والأحرار الدستوريين وقوبل بالرفض والاحتجاج الشديد^(١). وعلى أثر ذلك بدأ التقارب بين الوفد والأحرار الدستوريين، ثم برزت فكرة وجوب انعقاد البرلمان بمجلسيه من تلقاء نفسه في ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ وبدون حاجة لدعوة الملك تطبيقا للمادة ٩٦ من الدستور المصري. وقد تحمس للفكرة الأحزاب الثلاثة على الرغم من تهديد الحكومة بأنها ستجلب للعنف واجتمع النواب في ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ في فندق الكونتنتال وأجريت انتخابات الرئاسة في مجلس النواب، حيث تم اختيار سعد زغلول رئيسا ومحمد محمود وكيلا (ممثلا للأحرار الدستوريين) وعبد الحميد سعد وكيلا (ممثلا للحزب الوطني)^(٢). ثم أصدر المجلس قرارا بطرح الثقة في الحكومة طبقا للمادة ٦٥ من الدستور، وفي نفس الوقت دعا إلى الانتخابات في ٢٢ مايو ١٩٢٦. وقد توحدت الأحزاب وصمدت لمحاولات القصر وحكومته الساعية لمزقة الانتخابات والسعي لإصدار قانون انتخابي جديد. وقد استجابت الجماهير لبيانات الأحزاب برفض التصويت في ظل القانون الجديد. وبالفعل أدت هذه الضغوط إلى تراجع القصر وإجراء الانتخابات وفقا للقانون الذي صدر عام ١٩٢٤. وقد حصل الوفد على ١٧١ مقعدا والأحرار الدستوريين على ٢٩ مقعدا والحزب الوطني على ٥ مقاعد وحزب الاتحاد على مقعد واحد، والممثلون على ٥ مقاعد^(٣). وحرصا على عودة الحياة النيابية واستقرارها اكتفى سعد زغلول برئاسة مجلس النواب، وتولي عدلي يكن رئاسة الوزراء، والتي تألفت من الوفد والأحرار الدستوريين^(٤). وهكذا يمكن القول أن هذه الفترة كانت فترة نضال من أجل إرساء الحياة النيابية في مصر. كما شهدت على المستوى الدستوري اعترافا بالعديد من الحريات والحقوق السياسية والمندية التي جسدت مقولات الفكر الليبرالي حينذاك^(٥)، رغم تقييد ممارسة هذه الحقوق سواء بمبيل قانونية أو سياسية. وعلى مستوى الممارسة السياسية شهدت الانتخابات حرية ونزاهة في بعض الأحيان وتداول السلطة وإصرارا من جانب بعض منظمات المجتمع المدني خاصة الأحزاب على عدم استئثار الملك بالسلطة وتحقيق قدر من الاستقلال النسبي في مواجهة السلطة الحاكمة. كما شهدت نضالا من أجل الحفاظ على ما كفله الدستور من حقوق وحريات سياسية والسعي لإعمالها على أرض الواقع.

لم يدم عمر هذه التجربة النيابية الأولى سوى سبع سنوات، ففي عام ١٩٣٠ تم إلغاء دستور ١٩٢٣ واستبداله بدستور آخر قيد سلطات البرلمان ووسع من صلاحيات الملك بصورة كبيرة^(٦). وقد ذكرت المذكرة التفسيرية التي مبدت دستور ١٩٣٠ سبب إلغاء دستور ١٩٢٣ بأنه دستور نقل عن دستاير الدول المتقدمة دون أن تتوافر الأسباب الاجتماعية اللازمة لتجاضه وأن المفروض أن يكون الدستور تعبيراً عن الأوضاع الاجتماعية السائدة^(٧).

ثانيا : التعددية التنظيمية

يقدر ما كان ظهور المقوم الأول للمجتمع المدني ظهورا خافئا ومتريدا وليس أكثر من إرهابية، يقدر ما كان المقوم الثاني والتمثل في التعددية التنظيمية بارزا وبقوة. تمثل الأساس الموضوعي لنشأة منظمات المجتمع المدني في مصر بكافة أشكالها - وفقا للسيد - فيما شهدته المجتمع المصري منذ القرن التاسع عشر وبفضل جهود التحديث في عصر محمد علي من تطورات اجتماعية واقتصادية أدت لمزيد من التمايز الاجتماعي. وكان من أبرز هذه التطورات اتساع مجال التعليم واندماج مصر في الاقتصاد العالمي والنشأة الجينية للبرجوازية الوطنية ونمو طبقة وسطى مهنية وكذلك طبقة عاملة. وقد ترتب على ذلك المطالبة من قبل هذه الفئات والطبقات بالحق في التجمع والتنظيم^(١٦).

الأحزاب السياسية:

يرجع لاندو جذور الظاهرة الحزبية في مصر إلى أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت في صورة جمعيات سرية، نشأت نتيجة عدة عوامل وكتعبير عن موقف معين. كانت البعثات التعليمية التي تم إرسالها إلى أوروبا في عهد محمد علي، ونشاط الجمعيات التنشيرية، ونفوذ العلماء الفرنسيين في الطب والهندسة والفنون العسكرية من أبرز العوامل التي أثرت على المثقفين وغرست لديهم شعورا بإمكانية تحسين الأحوال وتطويرها. وفي نفس الوقت صعدت معدلات السخط العام الموجه للنفوذ الأجنبي. وكانت ظاهرة السخط العام هي اللوة التي تجمعت حولها الجمعيات السرية والتي مثلت أساس الظاهرة الحزبية فيما بعد من خلال تقديمها شكلا من أشكال التنظيم والمبادئ الهادفة لتطوير أسس الحياة العامة. وبالقول بدأ عديد من الأحزاب السياسية حياته في شكل جمعيات سرية مثل الحزب الوطني والذي بدأ باسم جمعية مقاومة النفوذ الأجنبي ١٨٧٩، وكذلك حزب مصر الفتاة في عام ١٨٧٩^(١٧). كما يضيف لاندو عاملا آخر أدى إلى نشأة الظاهرة الحزبية وهو انتشار الصحافة. فكل الأحزاب بلا استثناء منذ أيام عربي ومصطفى كامل بدأت خطواتها الأولى بجمعيات حول الصحف، فلم تكن الصحف صوتها فقط ولكن عقلها أيضا على حد تعبيره^(١٨).

يطرح كل من هلال ورزق العوامل الأساسية التي أدت لنشأة الظاهرة الحزبية في مصر بصورة أكثر تفصيلا. يتحدث العامل الأول في الأزمة الاقتصادية الحادة التي أصابت مصر في عهدي سعيد وإسماعيل والتي أضعفت من سلطة الخديوي وقوت من تغلغل النفوذ الأجنبي في مصر^(١٩). ومن ناحية أخرى فقد أدت هذه الأزمة إلى زيادة حجم طبقة كبار ومتوسطي الملاك نتيجة لشرايتهم لأملاك الحكومة والخديوي والتي كانت مرهونة لصالح الدائنين الأجانب، مما أدى إلى ازدياد رغبة الأعيان في المشاركة في الحكم، ومن هنا جاء تأسيسهم للأحزاب السياسية والعضامهم إليها وتمويلهم إياها^(٢٠).

يتمثل العامل الثاني في تغير المناخ الفكري الثقافي العام نتيجة انتشار التعليم والصحافة السياسية وحركة الترجمة^(٢١) يقدر رزق الزيادة في أعداد المثقفين بالمدارس الحكومية بالضعف بين الفترة ١٨٩٠ - ١٩٠٥. فبينما كان العدد في ١٨٩٠ (٩,٣٢١ تلميذ) وصل إلى (١٨,٢١٧ تلميذ) عام ١٩٠٥. هذا فضلا عن الطلاب الذين أرسلوا في بعثات إلى أوروبا بين عامي

١٨٨٣-١٩١٩ والذين كان أغلبهم من طلاب الدراسات الإنسانية (٢١٥ طلبا من ٢٨٩ طالبا). وبلا شك أن طلاب هذا النوع من الدراسات أكثر استعدادا وقدرة على العمل الحزبي^(٢٢) ومن ناحية أخرى فقد زادت أعداد المجلات والجرائد من ١٦٩ عام ١٨٩٨ إلى ٢٨٢ عام ١٩١٣^(٢٣). وأخيرا حركة الترجمة وما حملته من أفكار جديدة لقراء اللغة العربية في شتي ميادين المعرفة. كان ناتج تلك التغيرات نشوء نخبة ثقافية ذات تعليم حديث وبرز روح إصلاحية عامة والإحساس بجوانب العجز والقصور في المجتمع وضرورة العمل على إصلاحه^(٢٤).

أما العامل الثالث فيحد من حدوث تغيرات اجتماعية تمثلت في مزيد من التخصر. فقد شهدت الفترة ١٨٨٢-١٨٩٧ تزايد عدد السكان بنسبة ٤٣% بصفة عامة، ونسبة ٦٨% في الحضر بصفة خاصة، وما ينطوي عليه ذلك من ازدياد السكان الذين يمكن أن يكونوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة وأكثر استعدادا للمشاركة السياسية^(٢٥). يتحدد العامل الرابع والأخير في نشوء نخبة مصرية أو متمصرة من الأعيان والمتكلمين المرتبطين بهم، والتي رغبته في الحصول على نصيب أكبر من النفوذ السياسي بعد ازدياد ثرائها. كما ارتبط بذلك ظهور فئة من المتعلمين تعليميا علمانيا حديثا والذين طرحوا مفاهيم الاستقلال والحرية السياسية والديمقراطية^(٢٦).

كان نتاج هذه التطورات تبلور ثلاثة تيارات سياسية على الساحة المصرية في عام ١٩٠٧ جمعت حول صحف في البداية ثم تحولت إلى أحزاب. مثل التيار الأول مصطفى كامل وصحيفته اللواء ثم الحزب الوطني، وقد اتخذ موقف العداء للمحتل والسعي للتخلص منه والارتباط بالدولة العثمانية. وقف التيار الثاني موقف النقيض من التيار الأول إذ ناصر أتباعه الإنجليز واتخذوا من جريدة المقطم الموالية للمستعمر منبرا لهم وقد تحولوا فيما بعد إلى الحزب الوطني الحر. أما التيار الثالث فقد انتهج خطا وسطا، إذ نعت سياسة التيار الأول بالتطرف واعتبر سياسة التيار الثاني استسلاما. وقد مثل هذا التيار صحيفة الجريدة ثم أسس حزب الأمة^(٢٧).

وقد كانت الأعوام ١٩٠٧-١٩٠٩ من أكثر الأعوام في تلك الحقبة التي شهدت طفرة في نمو الظاهرة الحزبية، إذ ظهر للوجود حوالي ثمانية أحزاب سياسية، الحزب الوطني الحر، الحزب الجمهوري المصري، حزب الأمة، حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، الحزب الوطني، الحزب المصري، حزب العمال، الحزب الاشتراكي المبارك^(٢٨). والمتأمل في أسماء بعض هذه الأحزاب، مثل الحزب الاشتراكي والحزب الجمهوري المصري يدق من جراءة هذه الأسماء في إطار حكم ملكي مستبد وسياق ثقافي محافظ. ولكن يستشعر أيضا أنها كانت مرحلة تحول على كلفة الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

استمرت الظاهرة الحزبية في التطور، وبالطبع لم تستمر كل الأحزاب التي تأسست في الأعوام ١٩٠٧ - ١٩٠٩، بعضها استمر مثل الحزب الوطني. وقد ظهرت أحزاب جديدة مثل حزب الوفد ١٩١١، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢، حزب الاتحاد ١٩٢٥، الحزب الاشتراكي المصري ١٩٢١^(٢٩).

في ختام دراسة نشأة الظاهرة الحزبية في مصر، قد يكون من الملائم الاستشهاد بفكرة لاندو والتي تعد بمثابة تقييم نقدي رفيع المستوى للظاهرة الحزبية في مصر. أشار لاندو إلى أن الأحزاب جميعا وبلا استثناء كانت تتبع شخصا واحدا تتجمع فيه كافة الحزب كله ويقرر مصيره أكثر مما تفرقه المبادئ حتى في الأحوال التي تخطط فيها بعض الأحزاب على أسس تنظيمية منقولة عن الأنماط الأوروبية كما حدث في الحزب الوطني أو حزب الوفد، فلم تكن هذه التنظيمات تعمل بطريقة عملية حقيقية، واعتمدت أكثر نشاطات هذه الأحزاب على المزاج الشعبي أكثر مما

تحركت وفق المبادئ الحزبية. ولا أدل على ذلك من أن المنقذين المصريين مع أنهم أثروا الحياة الحزبية بالكثير من أفكارهم وأعمالهم وتأييدهم إلا أنهم لم يلتحقوا بتنظيماتها في معظم الأحوال^(٣٠).

لم تقتصر التعددية التنظيمية على الأحزاب السياسية فحسب، بل كان هناك عديد من الجمعيات الأهلية، والتي ترجع بدايات ظهورها إلى أوائل القرن التاسع عشر، إذ نشأت أول جمعية أهلية في مصر عام ١٨٢١ وهي الجمعية اليونانية بالإسكندرية. بعد ذلك بحوالي أربعة عقود توالى إنشاء الجمعيات الثقافية مثل جمعية معهد مصر للبحث في تاريخ الحضارة المصرية ١٨٥٩، وجمعية المعارف ١٨٦٨، والجمعية الجغرافية ١٨٧٥. ثم توالى تأسيس الجمعيات الدينية الإسلامية والقبطية مثل الجمعية الخيرية الإسلامية ١٨٧٨، وجمعية المساعي الخيرية القبطية ١٨٨١^(٣١).

وتحدد قنديل أهم العوامل التي أدت إلى نشأة الجمعيات الأهلية في مصر في ثلاثة عوامل، أولها تزايد نشاط البعثات التبشيرية الدينية في الفترة التي سبقت الاحتلال البريطاني ١٨٨٢، وقد اتجه اهتمام هذه البعثات نحو الفقراء من خلال تقديم الإعانات الاجتماعية وإنشاء المدارس التابعة لها والتي تتيح تعليم الفقراء بالمجان. وقد أدى نشاط هذه البعثات إلى معارضة المصريين من المسلمين والأقباط مما شجعهم على تأسيس عشرات من الجمعيات الأهلية ذات السمة الدينية، والتي اهتمت بدورها بتقديم الإعانات وخدمات التعليم للفقراء أي الفئات المستهدفة للبعثات. أما ثاني العوامل فيتركز في تزايد عدد الاقليات الأجنبية في مصر خاصة بعد ١٨٨٢، واتجاهها إلى تأسيس جمعيات وروابط خاصة بها. فضلا عن التأثير الذي لمبته الاقليات الأجنبية وتنظيماتها الحديثة على المصريين الذين معوا إلى الاحتفاء بذاتهم وثقافتهم الوطنية من خلال تكوين الجمعيات كذلك. أما العامل الثالث فهو الاحتلال البريطاني لمصر ١٨٨٢ والذي شجع المصريين على إنشاء تنظيمات غير حكومية تقوم بأدوار بديلة عن المؤسسات الرسمية القائمة مما أدى إلى تمساح حركة إنشاء الجمعيات الأهلية وتعدد أنماطها ومجالات عملها، فامتدت إلى التعليم والصحة والثقافة والرعاية الاجتماعية .

يلاحظ من تتبع تاريخ تجربة الجمعيات الأهلية في مصر أن الجمعيات الثقافية والعلمية كانت أسبق في الظهور من الجمعيات ذات الصبغة الدينية. كما أن هذه الجمعيات استطاعت أن تستقطب نخبة من المنقذين الذين عادوا من بعثاتهم الدراسية بالخارج. وكذلك عناصر من النخبة التقليدية ممثلة في بعض الأمراء والأعيان. ومن ناحية أخرى، كان لهذه الجمعيات دور في الحركة الوطنية، فقد سمي العديد منها إلى مواجهة استبداد الحكم وتزايد النفوذ البريطاني، بل وطرحت بدائل للإصلاح مما أدى إلى بعض المصادمات بين السلطة وعديد من هذه الجمعيات. وتم إغلاق البعض منها مثل جمعية محفل التقدم وجمعية محبي التقدم، بسبب نشاطهما الثقافي الواسع الذي ركز على الدعوة لمبادئ الحرية والإخاء^(٣٢).

وكان لدستور ١٩٢٣ واعتلافه بحق المصريين في تكوين الجمعيات وتركيز سلطة الحل في يد القضاء الفضل في ازدهار حركة تشكيل الجمعيات وكذلك نشاطها. فقد تضاعف عدد الجمعيات عدة مرات فزاد من ١٩٥ جمعية (١٩٠٠ - ١٩٢٤) إلى ٦٣٣ جمعية (١٩٢٥ - ١٩٤٤)^(٣٣).

تعد النقابات العمالية والمهنية أحد تشكيلات المجتمع المدني في مصر في ذلك الوقت أيضا. وتعود نشأة أول تنظيم نقابي عمالي إلى عام ١٩٠٠ عندما أسفر إضراب عمال لفافي السجائر ١٨٩٩ عن إنشاء أول تنظيم نقابي خاص بعمال الدخان عرف باسم جمعية لفافي

السجائر بالقاهرة، وكان للأجانب خاصة اليونانيين دور هام في تنظيم الإضراب وإنشاء الجمعية^(٣٤).

وقد أسفر هذا الإضراب عن تعدد الإضرابات فيما بعد والتي أفرزت بدورها عديدا من التنظيمات النقابية مثل جمعية اتحاد عمال الخياطين بالقاهرة ١٩٠١، جمعية عمال السمك الحديدي ١٩٠٨، حتى بلغ عدد النقابات في عام ١٩١١ إحدى عشرة نقابة ضمت ستة آلاف عامل^(٣٥). كما أصبح للعمال المصريين دور أكبر في هذه التنظيمات. وقد خاضت الطبقة العاملة صراعا مريرا في أعقاب ثورة ١٩١٩ من أجل الحصول على الاعتراف القانوني بالنقابات من ناحية، وتعرضت لمحاولات استقطاب من الأحزاب القائمة، بالذات حزب الوفد، بهدف احتوائها والميطرة عليها من ناحية أخرى. ورغم تأخر الاعتراف القانوني بالنقابات العمالية إلى عام ١٩٤٢، إلا أن هذا لم يمنع نشوء عدد من النقابات والاتحادات العمالية^(٣٦).

لما بالنسبة للنقابات المهنية، فتعد نقابة المحامين أعرق النقابات المهنية في مصر إذ تأسست في سنة ١٩١٢. وقد ارتبطت منذ نشأتها بالحركة الوطنية المصرية، فقد شجع على إنشائها الزعيم محمد فريد والذي استقال من النيابة ليمارس المحاماة وجرت الخطوات الأولى لإصدار قانون النقابة عندما كان سعد زغول يتولى نظارة الحقانية^(٣٧).

وتجدر الإشارة إلى أول تشكيل ظهر يضم المحامين كان في عام ١٨٧٦ وتمثل في نقابة المحامين أمام المحاكم المختلطة ثم تلاه إنشاء نقابة المحامين أمام المحاكم الأهلية ١٩١٢ وإنشاء نقابة المحامين أمام المحاكم الشرعية ١٩١٦^(٣٨).

خلا القانون ٢٦ لسنة ١٩١٢ الذي أنشأ نقابة المحامين من تحديد أهداف النقابة أو وظائفها بصفة عامة وإن كان قد تناول وظائف كل مستوى من مستويات هيكلها البنياني. ومن ناحية أخرى فإن هذا القانون لم يتضمن نصا يحظر على النقابة القيام بدور سياسي مما أسهم في إعطائه النقابة حرية الحركة والقدرة على لعب دور سياسي نشيط، الأمر الذي دفع الحكومات غير الوفدية إلى تقييد هذا النشاط بأصاليب عديدة منها تضمين قانون النقابة نصا يحظر عليها ممارسة النشاط السياسي. كانت هناك علاقة صراع بين نقابة المحامين والحكومات غير الوفدية بسبب مواقف هذه الأخيرة المضادة للديمقراطية والمبادئ الدستورية، وأيضا بسبب انتماء أغلبية المحامين لحزب الوفد، ولذلك لم يكن غريبا أن يترجم حزب الأحرار الدستوريين الدعوة إلى حظر الاشتغال بالسياسة على نقابة المحامين^(٣٩).

على الرغم من أن إنشاء نقابة المهندسين يعود إلى عام ١٩٤٦، إلا أن العشرينات من هذا القرن شهدت محاولات لتشكيل نقابة للمهندسين. ففي عام ١٩١٧ تأسست جمعية المهندسين المعماريين والتي حددت أهدافها في رعاية حقوق ومصالح وكرامة المهندس المعماري، والسعي إلى تحديد المؤهلات التي تحول لأصحابها الاشتغال بمهنة الهندسة المعمارية وغيرها من الأهداف المتعلقة بتطور المهنة. كما شهد عام ١٩٢٠ إنشاء جمعية المهندسين المصرية^(٤٠).

وينطبق نفس الأمر على نقابة الصحفيين، فعلى الرغم من أن النقابة أنشئت رسميا في سنة ١٩٤١، إلا أن جهود التنظيم النقابي في أوساط الصحفيين في مصر تعود إلى بداية هذا القرن. وكانت أولى الخطوات في هذا الميثل إنشاء رابطة للصحفيين الأجانب في سنة ١٩٠٩.

ثم تلا ذلك جهود احمد لطفي السيد لإنشاء نقابة للصحفيين ١٩١٢ لتضم الصحفيين المصريين والأجانب . ثم تأسست جمعية الصحافة في سنة ١٩٣٠ والتي شملت المحررين وأصحاب الصحف في نفس الكيان^(٤١). ولم تقتصر محاولات التنظيم النقابي على الفئات السابقة بل أيضا شملت فئات رجال الصناعة والتجارة . فقد نشأت الغرف التجارية في صورتها الأولى عام ١٩١٠، وكذلك أنشئ اتحاد للصناعات المصرية عام ١٩٢٢، بهدف العناية بالمصالح المشتركة للقائمين علي الصناعة المصرية ومعاونة الحكومة في رسم سياسة صناعية للبلاد . كما قام بدور نشط في الدفاع عن مصالح أصحاب الصناعة المصريين في مواجهه المنافسة الأجنبية، وفي المطالبة بإدخال التشريعات اللازمة لدفع الصناعة^(٤٢).

واستخلاصا مما سبق يمكن القول أن الفترة من أواخر القرن الماضي حتى عام ١٩٣٠ شهدت تعددية كبيرة في منظمات المجتمع المدني بمختلف أشكالها. وكانت هذه المنظمات ترجمة لمصالح وأهداف عديد من الفئات والطبقات الاجتماعية التي تبلورت في ذلك الوقت. ومن ناحية ثانية، فإن نشاط هذه المنظمات ونضالها سار علي خطين متوازيين هما؛ الدفاع عن المصالح القوية لأعضائها، والمشاركة في الحركة الوطنية والديمقراطية معا .

الهوامش

- متولي، محمود، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢، دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٧٩-٨٠.
- ^٢ انظر المزيد عن ملامحات صدور الدستور في الرفاعي، عبد العزيز، الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة ١٨٧٥ - ١٩٥٢، دراسة تاريخية سياسية تحليلية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٧، ص ١٥٥-١٦٨.
- ^٣ مركز الأهرام للتنظيم والميكرو فيلم، المصريون ١٨٠٥-١٩٧١، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٥٩-١٦٠.
- ^٤ مرجع سابق.
- شاذلي، إبراهيم، تطور النظم السياسية والدستورية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤، ص ٢٤٦.
- ^٦ - الرافعي، عبد الرحمن، في أعقاب الثورة المصرية - ثورة ١٩١٩، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص ١٧٢.
- رمضان، عبد العظيم، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦، القاهرة: دار للكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ٣٩٨.
- ^٧ انظر لمجلة لهذه الكتابات في :-
- متولي، مرجع سابق، ص ٨٦ وشاذلي، مرجع سابق، ص ٣٢٣.
- ^٨ انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الأحداث :
- الرافعي، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٢٤٩-٢٧٨.
- الرافعي، مرجع سابق، ص ١٧٩.
- ^٩ لاندو، جاكوب، (ترجمة سامي اللباني)، الحياة النيابية والأحزاب في مصر ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، القاهرة: مكتبة مديولي، بدون تاريخ، ص ١٨٤-١٨٥.
- راجع أيضا : الرافعي، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٩٤.
- ^{١٠} الرفاعي، مرجع سابق، ص ١٨٢-١٨٣.
- ^{١١} هلال، علي الدين، السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣-١٩٥٢، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦، ص ١٢٦.
- ^{١٢} الرفاعي، مرجع سابق.
- ^{١٣} الزيات، السيد عبد الحليم، التحديث السياسي في المجتمع المصري، دراسة موسميوتاريخية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ١٦٥.
- ^{١٤} لاندو، مرجع سابق، ص ١٩١.
- وأضفا متولي، مرجع سابق، ص ٨٦.
- ^{١٥} هلال، مرجع سابق، ص ١١٧.
- El-Sayyid, M., A Civil Society in Egypt, op.cit, p. 271^{١٦}
- ^{١٧} لاندو، مرجع سابق، ص ٧٩-١٠٣.
- ^{١٨} مرجع سابق، ص ١٧٩.
- ^{١٩} هلال، مرجع سابق، ص ٦٠.
- ^{٢٠} رزق، يوزان، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤، ص ١٧.
- ^{٢١} هلال، مرجع سابق، ص ٦١.
- ^{٢٢} رزق، مرجع سابق، ص ١٨.
- ^{٢٣} مرجع سابق، ص ١٩.
- ^{٢٤} هلال، مرجع سابق، ص ٦٢.
- ^{٢٥} مرجع سابق، ص ٦٣.
- ^{٢٦} مرجع سابق.
- ^{٢٧} رزق، مرجع سابق، ص ٢٣.
- ^{٢٨} انظر أيضا رصد الأحزاب السياسية بكافة اتجاهاتها في الفترة ١٩٠٧-١٩٢٣، في متولي، مرجع سابق، ص ١٦٨-١٧٥.

- ٢٩ انظر المزيد :-
 - لاندو، مرجع سابق، ص ١٦٠ - ١٦٢
 - الشلق، احمد زكريا، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢-١٩٥٣، القاهرة : دار المعارف، ١٩٨٢
 - رمضان، عبد المظلم، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦، القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ٥٥٧ - ٥٥٨
 - شلبي، مرجع سابق، ٢٢٨ - ٢٤٩
- ٣٠ لاندو، مرجع سابق، ص ١٨٠
 ٣١ كنديل، أماني، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر، قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، في الملوف، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق، ١٩٩٤، ص ١٠٣٨
 ٣٢ انظر المزيد: مرجع سابق، ص ١٠٣٨ - ١٠٤٤
 ٣٣ مرجع سابق، ص ١٠٥٠
 ٣٤ النزال، عبد المنعم، محاضرات عن الحركة النقابية المصرية العربية الدولية الأريقية ١٩٧٥ - ١٩٨٧، القاهرة : الناشر العربي، ١٩٨٨، ص ٤٢
 ٣٥ خالد، محمد، الحركة النقابية بين الماضي والحاضر، القاهرة : مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، ١٩٧٥، ص ٢٤
 ٣٦ انظر المزيد، رومان، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١١٣
 ٣٧ السيد، مصطفى كامل، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري ١٩٥٢ (١٩٨١)، القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ١٢٤
 ٣٨ عبد الملحم، احمد فارس، جماعات المصالح والسلطة السياسية في مصر، دراسة حالة لنقابات المحامين والصحفيين والمهندسين، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٨ - ٤٩
 ٣٩ مرجع سابق، ص ٨٩
 ٤٠ مرجع سابق، ص ١٤٥ - ١٤٦
 ٤١ السيد، مصطفى، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١٠٣
 ٤٢ مرجع سابق، ص ٥٤

المبحث الثاني

المناخ الفكري والسياسي في عهد التحول الليبرالي الأول

١٩٢٣ - ١٩٣٠

يتعرض هذا المبحث للمناخ الفكري والسياسي الذي ساد في ذلك الوقت باعتباره السياق الذي برزت في ظله القضايا موضع التحليل. كما يتعرض لملاحظات ظهور كل قضية وأهم الأفكار التي دار حولها كل من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب "في الشعر الجاهلي".

أولاً : ملامح المناخ الفكري والسياسي

لم ينشأ الفكر العربي بمعزل عن الواقع، بل هو مرآة صادقة لهذا الواقع بتفاصيله وتناقضاته وصراعاته بل والتحديات التي تجابهه. يري بركات أن العرب واجهوا مهمات توحيد المجتمع وبناء نظام أفضل، كل من زوايته الخاصة، وعلى أساس انتماءاته ومصالحه ومستويات وعيه، ولأن المواجهة في سبيل التحرر والبناء تشكل الإطار الذي نشأ فيه الفكر العربي المعاصر فإن هذا الفكر كان فكر مواجهة يقابله فكر لا مواجهة^(١).

لم تخرج مصر عن مسار التطور الإيماني للمجتمعات من حيث ارتيادها ميدان التحديث وما ترتب عليه من آثار ثقافية وفكرية وسياسية. وقد اختلف الباحثون في تحديد البداية الحقيقية للتحديث في مصر. فبينما أرجع البعض بدء النهضة إلى سنة ١٧٩٨ عندما غزا نابليون مصر على اعتبار أن هذا التاريخ يمثل بداية المواجهة المباشرة بين الشرق والغرب، أو بالأحرى بين

الخلافة العثمانية وأوروبا الصناعية، وما ترتب علي ذلك من بدايات انتشار التعليم والصحافة والتوسع في الاحتكاك الثقافي بالغرب^(١). فإن البعض الآخر أعاد البداية إلى عصر محمد علي إذ تم في عهده الزخم الأساسي للتحديث^(٢). ولهذا السبب الأخير مركز الباحثة علي البداية الثانية خاصة وأنها الأكبر زمنا للفترة محل التحليل.

يعود الفضل لمحمد علي في إقامة البنية الأساسية الوطنية الثقافية لمصر الحديثة. فوفقا لأثور عبد الملك، لم يكن الرحالة والمبشرون هم الذين مهوا للتغيير في أرض مصر، بل قد جاء ذلك وبصورة أساسية من أفواج المبعوثين من شباب مصر الذين أوفوا إلى قلب أوروبا ونهلوا من العلوم والأفكار الحديثة. كانت البعثات هي الجهاز الرئيسي الذي استخدمته مصر بليّغ سريعا لكي تتجمع علي أرض الوطن ثمار الثورة الصناعية، أي العلم والتكنولوجيا، وكذلك الأفكار السياسية والاجتماعية وليدة للثورات البرجوازية الأوروبية، وأسلوب الحياة وأنماط السلوك الخاصة بالمجتمعات الحديثة الرأسمالية والليبرالية في أوروبا القرن التاسع عشر^(٣). وقد استمرت البعثات في عهدي سعيد وإسماعيل، وكان هدف إسماعيل بالذات منها إقامة بنية أساسية لنظام وطني ونظام تعليمي جدي^(٤). أسفرت عودة هذه البعثات عن حركة واسعة للترجمة، كما تأسست مدرسة اللسان عام ١٨٣٦. كانت الأعمال المترجمة هي الزاد الذي غذي عقول الصفوة الجديدة من الموظفين والضباط والأعيان ورجال الدولة. كما كان هؤلاء المعاندون هم قوام النظام التعليمي المدني الحديث^(٥).

أسفرت هذه التطورات عن نظامين للتعليم، تمثل الأول في التعليم الديني والأزهري، والثاني في المدارس العصرية أوروبية الطراز التي أنشأتها الدولة والإرساليات التبشيرية. وكان النوعان منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال. كما كان وراء هذا الانفصال انقسام في العقليات. فقد أدت هذه ازدواجية إلى خلق فئتين مختلفتين من المتقنين لكل منهما عقليتها الخاصة، العقيلة التقليدية المقاومة لكل تغيير، وعقيلة الأجيال الطامعة القابلة لكل تغيير ولكل أفكار أوروبا الحديثة وذلك فقط لحواري^(٦). كان هذا الانقسام هو إحدى بل وأهم سمات المناخ السياسي والفكري آنذاك، والذي تجلي بوضوح في القضايا محل الدراسة في هذا الفصل.

وعلي صعيد خريطة القوى والتيارات السياسية والفكرية الفاعلة في ذلك الوقت، كان هنالك عدد من التيارات الرئيسية والفرعية. كان هناك التيار الديني والذي تفرع إلى اتجاهين؛ اتجاه ديني إصلاحية كان من أبرز رموزه رفاعة الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣، وجمال الدين الأفغاني ١٨٣٩-١٨٩٧، ومحمد عبده ١٨٤٩-١٩٠٥. وقد انطلق أنصار هذا الاتجاه من مقولة انحطاط المجتمعات الإسلامية وتوصلوا إلى ضرورة الرجوع إلى ينباع الدين الأولى وإحياء الدين الصحيح واقتباس العلوم الأوروبية دون التخلي عن الإسلام^(٧). كانت غاية هذا الاتجاه تجديد التراث العربي الإسلامي حتى يلائم روح العصر. وقد انتشر هذا الاتجاه بين الملاك والأعيان^(٨). أما الاتجاه الثاني فكان اتجاها دينيا تقليديا محافظا متمسكا بالنظام القديم ومؤسساته كما هي، بل ومصرنا علي الارتباط بالخلافة العثمانية، وملتزما بمقولات العلماء والفقه بما فيها مقولة طاعة الحاكم مطلقة حتى لو كان ظالما علي أساس أنها واجب ديني وتجنبنا للفتنة والفوضى وتجزئة الأمة^(٩). وكان من أبرز رجالات هذا الاتجاه معظم رجال الأزهر. أما التيار الثالث فكان تيارا سياسيا ثوريا يستهدف التحرير السياسي للوطن والفرد، كما كان يؤمن بالفكرة القومية ويحض علي كراهية الاحتلال مع التأكيد علي ضرورة الارتباط بتركيا. وكان من أبرز أنصاره مصطفى كامل. وقد انتشرت أفكار هذا التيار بين أبناء الأثرياء من المصريين والأثراك^(١٠). كان التيار الثالث وشابه للتيار الثاني في إيمانه بالفكرة القومية ولكن بمعناها

الحديث العلماني، إذ كان يشدد على القومية كبديل للخلافة والعلمانية كبديل للمنطقة الدينية، وكان شعاره 'مصر للمصريين'. كما كان يؤمن أنصاره بالدعوات الاجتماعية التحررية مثل الدعوة لتحرير المرأة. وكان قوام هذا التيار هؤلاء المعتادين من أوروبا والذين مثّلوا نواة التيار الليبرالي فيما بعد مثل قاسم أمين ١٨٦٣-١٩٠٨ وأحمد لطفي السيد ١٨٧٢-١٩٣٦ وغيرهم^(١٢). أما التيار الرابع والأخير فهو التيار الذي يمثل الفكر التقدمي بمقاييس العصر والذي يتفق مع التيار الليبرالي في إيمانه بالتوجه القومي والعلماني والتحرري ولكنه يذهب أبعد منه باتجاه الاشتراكية، ويمثل ذلك التيار عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٤-١٩٠٢ وشبلي شميل ١٨٥٠-١٩١٧ وفروح أنطون ١٨٧٤-١٩٢٢ وغيرهم ممن كانوا يمثلون مسار العصر^(١٣).

تري السيد أن هذا المناخ أفرز فيما بعد مدرستين في الفكر المصري، تمثلت الأولى في أعمال سلامة موسى وإسماعيل مظهر وحسين فوزي والذين يمثلون الخط الممالئ للغرب مع عدم المساس بالدين من ناحية. والثانية ممثلة في جماعتي الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا، ومصر الفتاة بقيادة أحمد حسين واللذان تمثلان الخط الديني من ناحية أخرى. وفيما بين هاتين المدرستين المتطرفتين من وجهة نظرهما، هناك مدرسة أخرى أقدم عهداً والتي كان أنصارها وعلي رأسهم محمد عبده - يعتقدون في إمكانية تطوير التراث الديني بما يتلاءم مع روح العصر، وبذلك يخلقون شيئاً مغايراً لا هو مسيحي غربي ولا هو إسلامي شرقي. وتعتبر السيد هذه المدرسة هي صاحبة الرؤية الليبرالية الحقة والتي كانت لها الغلبة حتى العقد الثاني من القرن العشرين، في حين أن كلا من الرويتين الأخرين مبادتا في العقد الثالث من ذات القرن^(١٤).

وبالفعل يقدر ما اتسمت الفترة التي عاشها الأفغاني ومحمد عبده بالسعي للتوفيق بين الحديث والقديم أو ما يمكن أن يطلق عليه المرحلة التوفيقية، يقدر ما كانت فترة مابين الحريين العلمانيين علي الطرف النقيض، فقد سادها مناخ استقطابي حاد بين التيار الديني من ناحية - والذي بدأ يتخلى عن أطروحاته الليبرالية بده من رشيد رضا واستبدلها بالأفكار الأكثر محافظة في الفكر الإسلامي - والتيار الليبرالي والتقدمي الأسيل للعلمانية والعقلانية والذي مثله لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى من ناحية أخرى. يحدد شرابي سمات كل فريق، فبينما اتسم ذوو الاتجاهات الدينية المحافظة بالميل للاستناد لما تركه السلف والدوجماية وغلبة الاتجاهات الليبرالية في التفكير والرؤية الساكنة للقيم الاجتماعية والإيمان بالحقيقة المطلقة، فإن الفريق الثاني والذي يضم ذوي الميول العلمانية فقد اتسم بتبني النظرة المستقبلية والبرجماتية والمادية للأمور، وكذلك الرؤية الديناميكية للقيم الاجتماعية. فضلاً عن إيمانه بالعلم ونسبية الحقيقة^(١٥). ويرى الأنصاري أن فترة ما بين الحريين شهدت بلوغ الحركة التجديدية ذروتها بحيث لو تأمل مؤرخو الشرق العربي الوضع في تلك السنوات لرجحوا أن المعركة بين القديم والجديد، بين الإسلام والحداثة، بين السلفية والعلمانية لابد أن تصل إلى نهايتها الحاسمة باقتصار فريق علي آخر بصورة لا تحتمل عودة التوفيق بينهما^(١٦).

في إطار هذا المناخ الاستقطابي برزت كل من قضية كتاب 'الإسلام وأصول الحكم' ١٩٢٥ وكتاب 'في الشعر الجاهلي' ١٩٢٦ والذي تجلي فيما دار حولهما من مناقشات مدي التسامح الموجود فيما بين أطراف النخبة المسياسية ومدي قبولها للحق في الاختلاف.

ثانياً: ملامسات ظهور وتطور كل من قضيتي "الإسلام وأصول الحكم" و"في الشعر الجاهلي"

كانت كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق ١٩٢٥، وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين ١٩٢٦ من أهم القضايا التي برزت في ذلك الوقت والتي كشفت المناقشات التي دارت حولهما عن أسلوب ومنهج التفاعل بين النخبة السياسية والفكرية في ذلك الوقت، كما أوضحت إلى أي مدى توافرت قيمة التسامح السياسي على خريطة الخطاب السياسي لهذه النخبة.

منذ أن أعلن مصطفى كمال أتاتورك الجمهورية التركية واتخذ أقرة مقراً، وصرح بأن تركيا لم تبق لها بالخلافة حاجة وأنها جرت علي تركيا متاعب لا قبل لها بها. قامت في الهند وغير الهند من البلاد الإسلامية هيئات تريد أن تجعل الخلافة في دولة إسلامية، وقيل يومئذ أن إنجلترا ترحب بأن تكون الخلافة في مصر. وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة بغية تحقيق هدفين؛ الأول أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه ما يكتسبه عادة خليفة المسلمين، والثاني أن يستفيد من هذا المركز الديني العظيم في توطيد سلطته الزمنية في مصر علي حساب الحكم الدستوري وذلك وفقاً لرمضان^(١٧). وعلي حد تعبير البشري، وجد الملك فؤاد في بردة الخلافة الملقاة ضلالتة، إلا أنه أخفى هذه الرغبة وكان طريقه إلى الخلافة يبدأ بالأهرام فاستعان بكبار رجاله^(١٨). وبالفعل بدأ التصور ينشر الفكرة سرا بين رجال الدين وكبار علماء الأزهر، بل بدأت تتشكل جماعات في الأقاليم المصرية أطلق عليها اسم لجان الخلافة للدعوة لهذه الفكرة، وفي مقابل ذلك لم يتحمس سعد زغول للفكرة ووصفها بأنها محاولة خيالية ومحفوفة بمنازعات لا يمكن غض النظر عنها^(١٩).

وفي ١٩ مارس ١٩٢٤ اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبتها، مؤلفين لجنة ضمت هيئة كبار العلماء والأمراء وغيرهم من قادة الرأي للبحث في أمر الخلافة. وأصدرت الهيئة في اليوم ذاته بياناً في غاية الأهمية إذ ردت مفهوم الخلافة الإسلامية إلى أصله ووضعه أيام السلطنة العثمانية وقررت صراحة أن الخلافة رئاسة عامة في الدين والدنيا، والإمام نائب عن صاحب الشريعة (ص) في حماية الدين وتنفيذ أحكامه وفي تكبير شئون الخلق الدنيوية علي مقتضي النظر الشرعي، وأن الإمام يتولى الحكم بالبيعة من أهل الحل والعقد، أو باستخلاف إمام قبله، أو بطريق التتغلب وحد. يري البشري، أن الهيئة لم ترد مفهوم الخلافة إلى معناه المبني القديم فحسم ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحاً، ولم تفرق في شرعية تولي الإمام بين بيعه تجريها الصوفة، وبين الحكم الوراثي، وبين التتغلب والقهر وإن استبعدت أسلوب الانتخاب العام. ومن ناحية ثانية، فقد حدد البيان سلطة الإمام الدنيوية بأنه صاحب التصرف التام في شئون الرعية ولا بد أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الأقاليم وولاية القضاة وولاية نقيب الجيش وحماة الثغور. ويعلق البشري علي هذه السلطات بأنها سلطات كاملة علي الإدارة والجيش جانب الفكر السياسي الذي قام عليه دستور ١٩٢٣ حين قرر أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية^(٢٠).

وقد تزامن مع هذه الأحداث انقضاء القصر على الحكم النيابي، إذ حل البرلمان المنتخب في ٦ مارس ١٩٢٥ وعين أحمد زيور رئيساً للحكومة الائتلافية المكونة من حزب الاتحاد وحزب الأحرار الدستوريين^(٢١). صدر كتاب للشيخ علي عبد الرزاق "الإسلام وأصول الحكم" في إبريل ١٩٢٥ محاطاً بهذا المناخ السياسي والفكري. كان علي عبد الرزاق (١٨٨٨-١٩٦٦) شاباً من أبناء الأزهر يعمل قاضياً شرعياً بمدينة المنصورة، كما ينتسب إلى عائلة نافذة كان لأفرادها دور فعال في حزب الأحرار الدستوريين^(٢٢).

كانت الأطروحة الأساسية في الكتاب تدور حول الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلامي. فقد خلص علي عبد الرزاق من بحثه إلى نتيجة مؤداها أن نظام الخلافة نظام غريب عن الإسلام ولا أساس له في المصادر والأصول المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع^(٢٣).

وفي تقييم تأثير الكتاب يري البشري أن له معنويين للتأثير؛ المستوى الأول وهو الفكري المتعلق بملماتية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية، والمستوى الثاني وهو السياسي المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وإسناد معية لتولي الخلافة. وهذا ما أكسب للكتاب مذاقاً حاداً إذ وجه سهام القول في شجاعة كبيرة ضد النظام الملكي الاستبدادي وضد "الذي يسمي عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر ولا يستقر إلا فوق أضالهم"^(٢٤).

وعلى نفس المنوال يري صارة، أن أهمية هذا البحث أنه ظهر في وقت كانت فيه قضية الخلافة الإسلامية مثارة بل كانت أهم أحداث الساعة، وأن الكتاب لم يكن بحثاً أكاديمياً، وإنما كان بالدرجة الأولى جهداً سياسياً في معركة سياسية حامية، كما كان تحدياً لعرش وملوكه بكل ما وراءهما من قوي وإمكانات، فضلاً عن استفزازه لقطاعات عريضة محافظة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي^(٢٥).

يبتعد الأنصاري عن تقييم الأثر السياسي للكتاب ليركز على زاوية أخرى هي مضمونه ومنهجه العلمي، إذ يري أن خطورة عمل علي عبد الرزاق أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين وذلك مما جعل منها قضية مثروعة داخل الفكر الإسلامي بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه^(٢٦).

بدأت المعركة التي تعددت أطرافها؛ الأزهر ورجاله، المنار وكتّابها، وكذلك صحف حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين، باجتماع هيئة كبار العلماء بمقتضى المادة ١٠١ من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ والتي تنص على أنه "إذا وقع من أحد العلماء أيّا كانت وظيفته أو مهنته ما لا ينافي صب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الأزهر بإجماع تسعة عشر عالماً معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم". كما يقرّتب علي الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من مجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته من أي جهة كانت وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية^(٢٧). بالفعل اجتمعت الهيئة في ١٢ أغسطس ١٩٢٥ برئاسة شيخ الأزهر وحضور

أربعة وعشرين عالما من هيئة كبار العلماء لمحاكمة الشيخ علي عبد الرازق عن التهم الموجهة إليه والتي تضمنها كتاب "الإسلام وأصول الحكم". وقد رأت الهيئة أن الكتاب المذكور يحوي أمورا مخالفة للدين ولتنصوص للقرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة منها:

- ١- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضنة لا علاقة لها بالحكم والتتفيذ في أمور الدنيا.
- ٢- وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي (ص) كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى المالمين.
- ٣- وأن نظام الملك في عهد النبي (ص) كان موضوع غموض أو إيهام أو اضطراب أو نقص موجبا للحيرة.
- ٤- وأن مهمة النبي (ص) كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتتفيذ.
- ٥- وإنكار إجماع الصحابة علي وجوب نصب الإمام وعلي إنه لابد للأمة بمن يقوم بأمرها فسي الدين والدنيا.
- ٦- وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.
- ٧- وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضي الله عنهم كانت لا دينية^(٢٨).

وقد أعلنت الهيئة الشيخ علي عبد الرازق بهذه الاتهامات في ٢٩ يوليو ١٩٢٥ وبأنها ستعقد في صورة هيئة تأديبية لمحاكمته في ٥ أغسطس ١٩٢٥، مما دفع الشيخ عبد الرازق إلى المطالبة بالتأجيل لإعداد دفاعه ضد هذه الاتهامات. وقد قدم بالفعل دفاعا فرعا مفاده أنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية، وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافا منه بأن لها حق قانوني في محاكمته. وقد رفضت الهيئة هذا الدفع الفرعي وسارت في إجراءات المحاكمة. وصدر الحكم ونصه "حكما نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من زمرة العلماء". لم يقتصر الأمر علي مجرد سرد التهم السابق الإشارة إليها، بل وصلت المسألة إلى اتهام الشيخ علي عبد الرازق بالظلم في الإسلام حيث ورد في نص الحكم "يُقف الشيخ علي في ص ٣٤ و ٣٥ من المسلمين موقف الطاعن علي دليلهم الديني والخارج علي إجماعهم المتواتر الذي انعقد علي شكل حكومتهم الدينية أو موقف المجيز للمسلمين إقامة حكومة بلشفية، وكيف ذلك والدين الإسلامي فسي جملته وتقصيله يحارب البلشفية لأن البلشفية فتنة في الأرض وفساد كبير"، وفي موضع آخر "ومن حيث إنه يزعم في ص ٨٣-٨٤ أن النبي صلي الله عليه وسلم لم يغير شيئا من أساليب الحكم عند أي أمة أو قبيلة في البلاد العربية، وإنما تركهم وما لهم من فوضى ونظام، وهذا طعن صريح علي محمد صلي الله عليه وسلم بأنه لم يرسل لمساعدة الناس في دينهم وديارهم ووطنهم صريح علي كتاب الله تعالى بأنه خير واثق بما يلزم في الشؤون الاجتماعية"^(٢٩).

ترتب علي حكم هيئة كبار العلماء بفصل علي عبد الرازق آثار سياسية شديدة أدت إلى انهيار الائتلاف الحكومي القائم. فقد حاول وزراء حزب الأحرار الدستوريين في الوزارة إنقاذ الشيخ علي عبد الرازق بطريقة مفادها طلب فتوي مستشاري لجنة القضايا في الحكومة بشأن اختصاص هيئة كبار العلماء بإصدار هذا الحكم ومدى تأثير ذلك الحكم في حالة اختصاصها فسي

فصل العالم من وظيفته وقطع مرتبه وحرمانه من الدخول في أي خدمة بالحكومة. كانت محاولة حزب الأحرار الدستوريين لإنقاذ علي عبد الرزاق هي الفرصة الذهبية التي انتظرها القصر للتخلص منه، فأوعز إلى يحيى إبراهيم باشا رئيس الوزراء بالنيابة أن يخبر عبد العزيز فهمي باشا وزير الحقتانية في ذلك الوقت إما تنفيذ حكم هيئة كبار العلماء أو تقديم استقالته، وعندما رفض تمت إقالته وانهار الائتلاف الحكومي وخرج الدستوريون من الحكم^(٣٠).

كما يتعين الإشارة في هذا الصدد أيضا إلى موقف سعد زغلول زعيم حزب الوفد في ذلك الوقت، إذ مال موقفه ميلا شديدا نحو التعصب السياسي ضد الكتاب ومؤلفه، وهو موقف نقله عمارة نصحه عن كتاب الجزيري سكرتير سعد زغلول "تكريات تاريخية طريفة"، فعندما سأل الجزيري سعد زغلول عن رأيه في الكتاب قال "لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولا كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع ؟ وقد قرأت للمستشرقين وموادم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير علي نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرزاق. لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس منديا ولا هو بنظام يصلح للحكم، فأية ناحية منديا من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات ؟ ألم يدرس شيئا من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن لهما كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهودا طويلة كانت انضمر للعهود، وأن أمما لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي أممة مطمئنة ؟ فكيف لا يكون الإسلام منديا ودين حكم وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي من زمريته إلا قرار صحيح لا عيب فيه لأن لهم حقا صريحا بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل أن يخرجوا من يخرج علي أنظمتهم من حظيرتهم فذلك أمر لا علاقة له مطلقا بحرية الرأي التي تعليها السياسة"^(٣١).

وهكذا تكاثفت الاعتبارات الدينية والسياسية والعلمية المحيطة بالقضية علي تصعيد أهمية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وجعله مادة لصراع فكري وسياسي ضروس علي صفحات الجرائد والمجلات المعبرة عن أبرز التيارات والقوى السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. كما انعكس الاستقطاب الحاد الذي كان يعيشه المجتمع المصري في فترة ما بين الحربين العالميتين علي هذا الجد.

لم يكد يمر العام علي قضية الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرزاق حتى استيقظ الرأي العام المصري من جديد علي محاكمة ثائية عالية الضجيج، لم يخصص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر، وإنما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم في البرلمان والجامعة والأزهر والصحافة، وهي محاكمة طه حسين عن كتابه في الشعر الجاهلي^(٣٢).

صدر الكتاب في مناخ برزت فيه ثلاث مدارس فكرية. فوفقا لمحمود، تميزت فترة ما بين الحربين العالميتين بكثير من التلق الفكري الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين نقيصين، وهما الثقافة التقليدية الموروثة من جهة والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى. وكان السؤال الذي طرح نفسه علي رجال الفكر هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية واحدة، لا تتخلل عن الطابع المحلي المميز ولا تنحصر في مبادرة العالم المعاصر. وكانت الإجابة مظة في ثلاث مدارس فكرية؛ الأولى مدرسة يتمسك أصحابها بالقديم الموروث فكرا

وأسلوبا ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي، والثانية مدرسة يريد أصحابها القضاء الكامل على القديم والموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة أخذا مطلقا غير مشروط ومن هؤلاء سلامة موسى، والثالثة مدرسة يحاول أصحابها أن يجدوا موقفا وسطا يجمع بين الطرفين، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة بقواعد الأسلوب العربي العتيق، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم والجديد. وقد مثلت هذه المدرسة الغالبية العظمى من المثقفين أمثال طه حسين وعباس العقاد ومحمد حسين هيكل^(٣٦).

وقد تبني طه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي " ١٩٢٦ منخلا يتمثل في تحري الصلوة بين الأدب وحياة المجتمع، وتوصل إلى أن الشعر الجاهلي لا يمثل صورة الحياة فسي المجتمع الجاهلي، وإنما يمكن التماس هذه الحياة في القرآن، وهذا دليل على أن الشعر الجاهلي منحول وأنه من إنتاج مجموعة من الرواة المتأخرين نسبوه إلى الجاهليين لأغراض سياسية أو دينية أو فنية^(٣٧). كما حدد طه حسين منهج البحث الذي تبناه بقوله "أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرت للبحث في حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تماما فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ ألبينا وأرجلنا ورووسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا. نعم يجب حين نستقبل البحث في الأدب العربي وتاريخه أن ننسي قومنا وكل مشخصاتها، وأن ننسي ديننا وكل ما يتصل به أو ننسي ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نقفد بشئ ونذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح..."^(٣٨).

ولذلك فإن خدوري، يري أن مشكلة كتاب طه حسين تكمن بالأساس في المنهج الذي تبناه والذي قاده للتشكيك في مماثل دينية^(٣٩).

بدأت المعركة بتقدم طالب أزهرى بلاغا إلى النائب العمومي يتهم فيه طه حسين بأنه أصدر كتابا يشتمل على طعن صريح في القرآن العظيم حيث نمب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم. ثم وصل النائب العام خطبا آخر من شيخ الجامع الأزهر يوجز فيه تقرير العلماء حول الكتاب. وقد تحدثت الاتهامات الموجهة للمؤلف والكتاب في أربع نقاط أساسية:

١. أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل والتشكيك في وجودهما التاريخي.
٢. أن المؤلف تعرض للقراءات المبيع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا، فزعم أنها ليست منزلة من عند الله، إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت، لا كما أوحى الله بها إلى نبيه، مع أن معشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى علي لسان النبي (ص).
٣. أن المؤلف طعن في نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال في ص ٧٢ من كتابه "نوع آخر من تأثير الدين في فتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي (ص) من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش".

٤. إنكار المؤلف أن للإسلام أولوية في بلاد العرب^(٣٧).

لم يقتصر طرح الموضوع علي النيابة العامة فقط، بل وصل إلى مجلس النواب إذ قدم أحد النواب الوفديين استجوابا إلى وزير المعارف العمومية مطالبا بإخراج طه حسين من الجامعة. ورغم تأييد الأغلبية الوفدية لذلك المطلب، إلا أن علي التسمي باشا وزير المعارف ومن رجال الوفد حينذاك قال: «إننا نطمح أبها السادة النواب أن تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح»^(٣٨). أما سعد زغلول -وفقا للجندي الذي نقل عن جريدة الأهرام ٧ نوفمبر ١٩٢٦- فقد خطب في إحدى المظاهرات الغاضبة قائلا: «أن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر علي الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلا مجنونا يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك؟ أن هذا الدين متين وليس الذي شك فيه زعما ولا إماما نخشى من شكه علي العامة، فليشك من يشاء، وما علينا أن لم نطمع البقر»^(٣٩).

ومن ناحية أخرى، فقد جاء قرار النيابة بتبرئة طه حسين من تهمة الطعن في الدين وحفظ التحقيق، وذلك بعد أن ناقش رئيس النيابة طه حسين في كافة التهم الموجهة إليه نقاشا مستفيضاً^(٤٠). وقد ختم رئيس النيابة قراره بالتأكيد علي أن القصد الجنائي لم يكن متوفرا، وأن المؤلف لم يكن يهدف إلى الطعن في الدين وإن كان قد ارتكب خطأ ما فإن هذا الخطأ ليس متعمدا كما أنه خطأ مصحوب باعتقاد الصواب وليس بنية التعدي. يقول قرار النيابة وقد بينا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه (يقصد المؤلف) إلى ما كتب وهو وإن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر. وحيث إنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمي صحيح، فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصا في جرأته علي ما أقدم عليه مما يمس للدين الإسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسئولين عن نوع من العمل فيها وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه - صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاد بأن بحثه العلمي يقتضيه ولكن مع هذا كان مقدرا لمركزه العلمي تماما وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه أن للمؤلف فضل لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث هذا فيه حذو العلماء من الغربيين ولكن لشدة تأثير نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق، أنه قد سلك طريقا مظلما فكان يجب عليه أن يمسح علي مهل وإن احتاط في سيره حتى لا يضل ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمود. وحيث إنه مما تقدم يتضح أن عرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي علي الدين، بل أن العبارات المصاة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها، وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إداريا^(٤١).

كان قرار النيابة نموذجاً راقياً للمناقشة الموضوعية لكتاب طه حسين ماله وما عليه وما كان ينبغي توحيه.

نخلص مما سبق إلى أن هناك عددا من أوجه الشبه وكذلك الاختلاف بين القضيتين. فقد كان نبع القضيتين واحدا، فكما رفض طه حسين الاستسلام لكل ما هو مستقر في التراث أو في المجتمع، فإن علي عبد الرازق رفض ما كانت تألفه السلطة الحاكمة من معاني الخلافة والسultan

الإلهي . كان الرجلان يسميان إلى تدمير اتجاهات وقيم وفتت حاجزا بين العقل العربي وإنجازات الحضارات الحديثة سواء في مجال الدراسات الإنسانية أو مجال نظم الحكم^(٤٧). ومن ناحية ثانية ظهرت القضيتان في إطار مناخ سياسي وفكري يتسم بالامتنعاب الحاد، وفي سياق ظروف سياسية متوترة أدت إلى انهيار الائتلاف الحكومي في حالة علي عبد الرازق، والتي أزمة سياسية مهددت بانهيار الوزارة في حالة طه حسين لولا تجنب ذلك بتحويل القضية برمتها إلى القضاء. ومن ناحية ثالثة فقد كانت المطالبة بإقالة الرجلين من مواقعهما المهنية بارزة وملحة وإن كان نجلا منها طه حسين دون علي عبد الرازق. فضلا عما لحق بالرجلين من الاتهام بالكفر والتشهير والذي سنوضحه فيما بعد.

الهوامش

- ¹ بركات، حلم، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ٣٩٧
- ² Faksh, M., "The Consequences of Introduction and Spread of Modern Education : Education and National Integration in Egypt" in Kedourie, E., & Haim, S., (ed.), Modern Egypt, 42 Studies in Politics and Society, London: Frankclass, 1980, p.
- ³ وأيضا: بركات، مرجع سابق، ص ٣٩٨
- ^٤ عبد الملك، أنور، ليخنة مصر، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٣، ص ١٩٨
- ^٥ مرجع سابق، ص ١٩٨
- ^٥ مرجع سابق، ص ١٣٥
- ^٦ مرجع سابق، ص ١٩٩
- ^٧ حوراني، أنور، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١، ص ١٧١-١٧٢
- ^٨ بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٣
- ^٩ الرافعي، مرجع سابق، ص ٣٨-٣٩
- ^{١٠} بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٤
- ^{١١} الرافعي، مرجع سابق، ص ٣٨-٣٩
- ^{١٢} مرجع سابق
- ^{١٣} وأيضا بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٦
- ^{١٣} مرجع سابق، ص ٤٠٧
- ^{١٤} السيد، طاف لطفي، (ترجمة عبد الصمد سليم)، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ٣٢٨
- ^{١٥} Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West. The Formative Years 1875-1914, Baltimore: John Hopkins Press, 1970 p10
- ^{١٦} الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأعداء، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ٥٨-
- ^{٥٩}
- ^{١٧} رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، مرجع سابق، ص ٥٨٣
- ^{١٨} البشري، طارق، المسلمون والأقليات في إطار الجماعة الوطنية، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢، ص ٢٨٢
- ^{١٩} رمضان، مرجع سابق، ص ٥٨٤
- ^{٢٠} البشري، مرجع سابق، ص ٢٨٢-٢٨٣
- ^{٢١} شكرى، غالي، الثقافة والسياسة في الفكر المصري الحديث، بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، ص ٢٣٦
- ^{٢٢} خديري، سجاد، الاتجاهات السياسية في الفكر العربي، دور الأفكار والمثاليين في السياسة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥، ص ٢٢٣
- ^{٢٣} صافر، محمد، (محقق)، الإسلام وأصول الحكم لدى عبد الرزاق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ٧-٨
- ^{٢٤} البشري، مرجع سابق، ص ٢٩١
- ^{٢٥} صافر، مرجع سابق، ص ٧-٨
- ^{٢٦} الأنصاري، مرجع سابق، ص ٥٨-٥٩
- ^{٢٧} مجلة المنار، سبتمبر ١٩٢٥، ص ٢٨٢
- ^{٢٨} مرجع سابق، ص ٣٦٤
- ^{٢٩} راجع المزيد عن تفاصيل الحكم :

مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢

^{٣٠} انظر التفاصيل لتاريخية :

ومعنان، مرجع سابق، ص ٥٨٦-٥٨٩

^{٣١} صائرة، مرجع سابق، ص ١٠٩-١١٠

^{٣٢} شكرى، مرجع سابق، ص ٢٤٧

^{٣٣} محمود، زكى نجيب، في حياتنا العقلية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩، ص ١٢-١٣

^{٣٤} عيسى، محمد حيد. التفتح، طه حسين والفكر العربي المعاصر، العلم منهجا ومذاهب، المنابر، فبراير ١٩٨٨، ص ١٢٢.

^{٣٥} حسين، طه، في الشعر الجاهلي، الاص لأكمل للكتاب منشور في مجلة القاهرة، إبريل ١٩٩٥، ص ٢٦-٢٧

^{٣٦} عنوري، مرجع سابق، ص ٢٣٢

^{٣٧} شكرى، مرجع سابق، ص ٢٤٩

^{٣٨} جريدة السياسة اليومية، ١٩٢٦/٩/١٤

^{٣٩} الجدي، نور، المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، بدون تاريخ، ص ٣٢٥

^{٤٠} راجع قرار النيابة

نور، محمد، قرار النيابة العامة في قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" القاهرة، إبريل ١٩٩٥، ص ٩٣-٩٤

^{٤١} مرجع سابق، ص ٩٤

^{٤٢} مدور، مصطفى، القبط الذي غلبه طه حسين، الكتب، مارس ١٩٧٥، ص ٤٢

المبحث الثالث

موقع التسامح السياسي في خطاب النخبة السياسية في العهد الليبرالي الأول ٢٣ - ١٩٣٠

يسعى هذا المبحث إلى اكتشاف مدى توافر قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في خطاب النخبة السياسية التي شاركت في الجدل حول كتابي "الإسلام وأصول الحكم" و"نسي الشعر الجاهلي".

أولاً: أسلوب البحث

استعملت الدراسة بأسلوب تحليل المضمون باعتباره أحد الأساليب البحثية التي تتيج دراسة مادة الاتصال دراسة علمية مكثفة، وتمكن من الخروج باستدلالات محددة من المادة موضع

التحليل، وتكشف عن مقاصد القائم بالاتصال من بث رسائله وذلك بطريقة موضوعية ومنظمة. كما أن أسلوب تحليل المضمون يستطيع أن يكشف أيضا سمات المحتوى الكامن أو المقصود من الاتصال، ولا يكتفي بمجرد وصف المحتوى الظاهر له^(١).

استندت الدراسة على أسلوب التحليل الكيفي للبحث عن المؤشرات الدالة على التسامح السياسي. كما لجأت إلى أسلوب التحليل الكمي وذلك لتكميم ما تم التوصل إليه من نتائج كيفية. وقد تم تصميم استمارة تحليل المضمون بحيث تشمل الفئات الرئيسية والفئات الفرعية، أو المؤشرات الدالة على الفئات الفرعية. وجدير بالذكر أن الفئات تستخدم في تحليل المضمون كـ تصنيف مضمون المادة المراد تحليلها بأكبر قدر من الموضوعية. وتمثل الفئات والمؤشرات متغيرات البحث المرتبطة بالإطار النظري وبالتساؤلات الرئيسية للبحث، وهي أيضا الأماكن التي يصنف فيها الباحث الوحدات المختلفة للمضمون بشكل واضح. وينبغي أن تكون الفئات واضحة الحدود، بحيث لا تقبل أي معلومة التصنيف في أكثر من فئة، بل تصنف كل مادة في الفئة الخاصة بها فقط، ولذلك يتعين وضع تعريف واضح لكل فئة مع مراعاة أن يسمح هذا التعريف بالتوسع أو الامتداد الضمني لموجهة الاحتمالات غير المتوقعة في التحليل^(٢).

وقد استندت الباحثة في تحديدها لفئات تحليل المضمون إلى الإطار النظري للبحث وما يشمل من مفاهيم نظرية وتعريفات إجرائية. وكذلك الاقترابات التفسيرية سواء كان اقتراب الثقافة السياسية أو اقتراب علم النفس السياسي، وأيضا استفادت من الدراسة الاستطلاعية التي تم إجراؤها في البداية على جزء من المادة محل التحليل. كان المقال هو وحدة السياق، بينما الفكرة أو العبارة الدالة على المؤشر هي وحدة التسجيل، وقد تم تسجيل تكرار واحد للفكرة التي تدخل ضمن أحد المؤشرات الفرعية، وحساب تكرار واحد لكل مؤشر فرعي بغض النظر عن عدد مرات تكرار العبارة أو الفكرة الدالة على المؤشر في المقال الواحد، وذلك مادام الهدف من التحليل هو البحث عن المؤشر والفكرة أو العبارة الدالة عليه. وفي حالة وجود الفكرة بالإيجاب يتم تسجيلها في عمود الإيجاب وفي حالة وجودها بالسلب يتم تسجيلها في عمود السلب.

استنادا للتعريف الإجرائي للتسامح الذي تتبعته الدراسة وإلى المنطلقات التي طرحتها الاقترابات التفسيرية المستخدمة، تم تحديد فئتين رئيسيتين وعدة فئات فرعية أو مؤشرات فرعية دالة على الفئات الرئيسية. تمثل الفئتان الرئيسيتان شقي التعريف الإجرائي للتسامح السياسي وهما:

-الاستعداد لتقبل جماعات أو أفكار يعارضها المرء ويختلف معها.

-الإقرار لها ولأصحابها بحقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية.

أما بالنسبة للمؤشرات الفرعية، فقد قامت الباحثة بتصميم مؤشرات الفئة الأولى وذلك استنادا للتجربة الاستطلاعية التي أجرتها، واسترشادا بالاقترابات التفسيرية المستخدمة خاصة ما يتعلق بمفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة ومفهوم الشخصية الدوجماتية. أما فيما يتعلق بالفئة الثانية، تم الاعتماد في تحديد مؤشراتها على ما ورد في الأدبيات النظرية والدراسات الإمبريقية عن التسامح السياسي.

مرت صياغة استمارة تحليل المضمون بعدة خطوات، بدأت بوضع تصور عام لها، ثم عرضها على المحكمين لإبداء الرأي في فئاتها^(٣). ثم تطبيقها على عينة محدودة من الخطاب

بهدف التجريب. وقد أسفرت هذه التجربة عن تعديل بعض الفئات الفرعية والتي سيورد ذكرها في موضعها، ثم تمت إعادة تحكيمها مرة ثانية⁽¹⁾.

فئات تحليل المضمون

الفئة الرئيسية الأولى

الاستعداد لتقبل جماعات يختلف معها المرء أو أفكار يعترض عليها

تحدد المؤشرات الفرعية الدالة على هذه الفئة في أربعة:

- تجنب تكفير الآخر المختلف، والاستنكار العلني لممارسة هذا الفعل: يشمل هذا المؤشر التعطف عن تكفير الآخر المختلف في الرأي والفكر والاعتقاد، واتهامه بالإلحاد أو الزندقة أو بالظلم في الدين أو المساس بالمقدمات والعمل على هدم الأديان واعتباره مرتدا. كما يتضمن هذا المؤشر استنكار التكفير والتأكيد على ما يترتب عليه من آثار سلبية على الدين والفرد والمجتمع.

- العزوف عن التشهير بالآخر المختلف: يتضمن هذا المؤشر التعطف عن سب الآخر والمسخرة منه والاستهزاء به وبأفكاره، وأيضاً الامتناع عن اتهامه بالجهل والغباء، أو أي صفات أخرى تسفه من قدراته العقلية وملكوته الذهنية. كما يشمل هذا المؤشر، عدم اللجوء إلى اتهام الآخر بالمسالة والتأمر وتخوينه والتشكيك في نواياه الوطنية سواء صراحة أو بالتلميح. فضلاً عن الامتناع عن انتهاك حياته الخاصة والالتزام بأداب الحوار. وأخيراً الالتزام بإعلان الاختلاف دون ممارسة التشهير.

- تجنب اتخاذ مواقف حدية وإصدار أحكام مطلقة: يدخل تحت هذا المؤشر تبني رؤية موضوعية لأي ظاهرة، ما لها وما عليها، تقييمها من كافة جوانبها الإيجابية والسلبية. وكذلك الابتعاد عن الرؤية الاستقطابية للواقع وتبني الأنماط الثابتة في التفكير (أبيض أم أسود) (أما مع أو ضد)، وبالتالي الاستعداد الصريح أو الضمني للاعتراف بأن وجهات النظر الأخرى قد تحصل الصواب بقدر ما تحتل الخطأ، وأيضاً تجنب التسيط المخل والمبالغة الشديدة عند النظر للظواهر. كما يشمل هذا المؤشر عدم الاعتقاد بالقوة الأخلاقية للجماعة التي ينتمي إليها الفرد مقابل التلوث الأخلاقي للجماعات الأخرى المختلفة، بمعنى أكثر وضوحاً، نسب كل الصفات الحميدة للجماعة التي ينتمي إليها الفرد مقابل تخصيص كل السمات غير الحميدة للجماعة الأخرى (سمات الشخصية الدوجماتية). وكذلك عدم السعي لمجاراة الأفكار السائدة والشخصيات ذات التأثير من خلال ترديد نص الأطروحات والمقولات. وأخيراً الابتعاد عن الزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير، والتي تعيش أسيرة التاريخ وأحداثه بل تستخدمه للبرهنة على ما تطرحه من رؤى بصدد الحاضر متجاهلة أو غير واعية بما طرأ وما زال يطرا على الواقع من تغيرات سريعة ومتلاحقة.

- مراجعة الذات ونقدها: يشمل هذا المؤشر محاولات نقد الذات والاستعداد للستراراجع عن الرأي إذا ثبت بطلانه وإعلان ذلك.

الفئة الرئيسية الثانية

الإقرار لهؤلاء المختلفين بحقوقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية

تتضمن هذه الفئة خمسة مؤشرات فرعية:

-حريات التعبير والتفكير والاعتقاد: يشمل هذا المؤشر الإقرار لأصحاب الفكر والاعتقاد والرأي المختلف بالحق في أن يعلنوا أفكارهم، وعدم المطالبة بمصادرة مؤلفاتهم. كما يدخل في نطاق هذا المؤشر حرية البحث العلمي والحرية الأكاديمية والتحذير من المخاطر المترتبة على مصادرة هذه الحريات على العلم والمجتمع.

-الحق في التجمع والتنظيم: يشمل هذا المؤشر حق أي مختلف في الاشتراك مع الآخرين في تشكيل جماعة أو اتحاد يعبر عن وجهات نظرهم أو تنظيم حشود سلمية أو اجتماعات عامة لإعلان أفكارهم وأرائهم.

-التدريس في المدارس والجامعات الحكومية: يتضمن هذا المؤشر الاعتراف لأصحاب الرأي والفكر المختلف بحقوقهم في التدريس في الجامعات والمعاهد والمدارس الحكومية، ونقل أفكارهم للطلبة. وكذلك عدم المطالبة بحرمانهم من هذا الحق سواء بالإقالة أو اعتبارهم يمثلون تهديدا للشراء لأبد من استئصاله.

-نقل المناصب العامة: يشمل هذا المؤشر حق أصحاب الفكر المختلف في نقل المناصب العامة، وعدم ممارسة التمييز ضدهم بسبب أفكارهم. وكذلك الامتناع عن معاقبتهم على أفكارهم وانتماءاتهم الفكرية بالمطالبة بطردهم من وظائفهم وقطع مرتباتهم.

-الامتناع عن استعلاء السلطة والمجتمع على المختلف: يتضمن هذا المؤشر عدم استعلاء الدولة أو أي سلطة تقع تحت طائلتها المختلف. وكذلك عدم استعلاء المجتمع أو طائفة منه على فرد أو فكر مختلف. كما يشمل هذا المؤشر استتكار الاستعلاء أو استتكار استعلاء السلطة لمصادرة أي رأي أو فكر مختلف.

وقد أضافت الباحثة فئة "أخرى تذكر" لكل مجموعة من المؤشرات الفرعية كي يدخل تحتها ما لم تتمكن من تسكينه في الفئات الفرعية. وإن لم يتم اللجوء إليها إذ لم تكشف المادة موضوع التحليل عن أفكار لم تجد لها موقعا في المؤشرات السابق ذكرها.

كما تجدر الإشارة إلى أن التعديل الذي طرأ على الصياغة الأولى للاستمارة عقب التحكيم وإجراء التجربة الاستطلاعية كان قد تعلق بمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، ففي الصياغة الأولى كان هناك مؤشران الأول "الاستعداد للإقرار بأن وجهات النظر الأخرى يمكن أن تكون صحيحة"، والثاني "الاستعداد للاعتراف بأن وجهة النظر التي يتبناها الكاتب قد تتطوّر على بعض الخطأ". وقد تمّ دمج هذين المؤشرين في مؤشر واحد وهو تجنب اتخاذ مواقف حدية لسببين: الأول استند لرأي المحكمين بأن التمايز بين المؤشرين غير واضح، كما أنه من الصعب اكتشاف مسألة الاستعداد لأنها مسألة كامنة وداخلية. أما الثاني فيعود إلى ما أسفرت عنه التجربة الاستطلاعية في التحليل، إذ شعرت الباحثة أن كلا المؤشرين غامض بدرجّة لا تمكن من استخراج الأفكار الدالة عليها فضلا عن التدخل فيما بينهما. وأخيرا فقد كان مؤشر تجنب اتخاذ

موافق حدية أكثر ارتباطاً بالإطار النظري للدراسة حيث غطي عديداً من أبعاد الشخصية الدوجماتية والمنطوية والثقافة الدافعة للمجاعة.

حدود التحليل الكيفي والكمي وإشكالياته

كان محور التحليل الكيفي استخراج المؤشرات السابق ذكرها من النص، ولم يكن الأمر هينا في كل الأحوال، حيث واجهت الباحثة مادة صعب طويها استخراج أي مؤشرات منها صريحة، وذلك بسبب اختلاف مضمونها الظاهر عن مضمونها الكامن، أو بمعنى آخر لاحتوائها على أفكار بين السطور أكثر مما هو فوق السطور. ولذلك لجأت الباحثة لاستخدام نمطين من القراءة، كان قد ذكرهما الجابري في أحد كتبه^(٩)، وهما القراءة الاستمساكية والقراءة الاستنتاجية. يقصد الجابري بالنمط الأول القراءة التي تسمي إلى تحليل مضمون الخطاب بعرضه كما كتبه صاحبه وذلك بأقل قدر ممكن من التنبل من جانب الباحث. وقد تم استخدام هذا النمط في القراءة في النصوص واضحة المضمون، والتي لا يختلف ظاهرها عن باطنها. أما القراءة الثانية فهي التي لا تكفي بمحاولة إعادة عرض مضمون الخطاب وإنما تبني تأويله وتفسيره بفرض محاولة بنائه. وقد تمت الاستعانة بهذا النمط من القراءة في الخطاب الذي كان هناك اختلاف بين مضمونه الظاهر والكامن .

أما التحليل للكمي، فقد تمت الاستعانة به لتكميم ما تم التوصل إليه من نتائج كيفية وذلك من خلال: -

- حساب نسبة ظهور المؤشر بوجهيه الإيجابي والمليدي معاً إلى مجمل المقالات، أي عدد تكرارات ظهور المؤشر بالنسبة لإجمالي عدد المقالات وذلك لاكتشاف أكثر المؤشرات بروزاً وتكراراً في الخطاب السياسي .

- حساب نسبة ظهور الوجه الإيجابي للمؤشر إلى وجهه المليدي .

- تحديد ثقل مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة، مقارنة بمؤشرات التعصب السياسي ككل، وذلك للاستدلال على الاتجاه العام هل هو أميل للتسامح السياسي أم أميل للتعصب السياسي.

كما معنت الباحثة إلى تفسير ما تم التوصل إليه من نتائج تحليل مضمون الخطاب في إطار عدة محكات مثل سياق الخطاب ومدى اتصاله الداخلي، والسمي لاكتشاف محدثاته سواء كانت سمات شخصية أو متغيرات ثقافية أو منطلقات إيديولوجية أو اعتبارات برجماتية، ومدى أهمية القضية محل النقاش وحساسيتها لدى أطراف عينة الخطاب موضع التحليل. فقد راعت الباحثة عند تفسير مواقف أطراف الخطاب التفرقة - في إطار القضايا موضع التحليل - بين القضايا ذات الأهمية والقضايا التي طي خلاف ذلك بالنسبة لأطراف الخطاب المختلفة، وذلك استناداً إلى أن المواقف والاتجاهات الحقيقية - هل هي أميل للتسلح السياسي أم للتعصب السياسي - لا تظهر إلا في القضايا الخلافية والهامة.

ومن ناحية أخرى، فقد برزت بعض الإشكاليات الأخرى في التحليل، أولها تباين الخطاب الواحد، بمعنى احتوائه على مؤشرات دالة على التسامح السياسي والتعصب السياسي في آن

واحد. وقد لجأت الباحثة إلى استخدام وميليتين لحسم الموقف، الأولى قياس عدد المؤشرات الدالة على التسامح السياسي إلى عدد المؤشرات الدالة على التعمص السياسي وترجيح الأكثر تكراراً، أما الثانية فهي استئناف الاتجاه الغالب على المقال وهذا ما يمكن التوصل إليه من المضمون الكامن للخطاب ومن روح النص. وغني عن البيان أن التسامح السياسي فسي النهاية اتجاه، ودراسة الاتجاهات تقوم على تصور متصل طرفه قيمة، والطرف الآخر القيمة المضادة وبالتالي إمكانية تحديد إلى أي طرف يميل الخطاب .

انصببت الإشكالية الثانية على الاختلاف بين الإعلان والقول والممارسة الفعلية . فعلى سبيل المثال إعلان كاتب في خطابه أنه لن يشهر بأحد رغم اختلافه معه، إلا أنه يعود ويمارس التشهير فعلياً في ثنايا خطابه . والمحك هنا ما هو قائم بالفعل في ثنايا الخطاب بوضوح ويمكن البرهنة عليه.

تعلقت الإشكالية الأخيرة تحديداً بمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية. أن الحكم على حدية أو عدم حدية موقف معين مسألة قد يشوبها كثير من التحيز، بل وتظهر فيها ذاتية الباحث بوضوح. ولذلك كانت مسألة تعريف موقف ما على أنه حدي أو غير حدي مسألة في غاية الصعوبة . ولذلك سعت الباحثة - بعد الإحاطة بكل الآراء حول القضايا محور التحليل - إلى صياغة موقف يكاد يكون توفيقياً ونسبياً لكل قضية من القضايا محل الدراسة، كما راعت ألا يصطدم هذا الموقف مع المعايير الأساسية للجماعة الوطنية. فعلى سبيل المثال في قضيتي الأقلية القبطية ومؤتمر بكين تم اعتبار المواقف الآتية مواقف غير حدية:-

- كان معيار الموقف غير الحدي في قضية مؤتمر الأقليات:-

- كون الأقلات أقلية لا يعني لهم ليسوا جزءاً من النسيج الوطني المصري ولا يعني التقليل من انتمائهم ووطنيتهم، وأن المسألة ليست مجرد مسميات أو شكليات، ولكن الأهم جوهر الأشياء.

- لا تنفي وضعية الأقلات كجزء من النسيج الوطني المصري أن هناك مشكلة قبطية أو هموم قبطية أبداً كان حجمها وإن أفضل سبيل لمعالجتها هو مناقشتها مناقشة حرة ومفتوحة، ولكن في إطار الجماعة الوطنية وبأسلوب يكتفل عدم استئصالها وليس تحت أي مظلة دولية أو أجنبية أبداً كانت.

أما في قضية مؤتمر بكين، فقد كان محك الموقف غير الحدي ليس بتأييد المؤتمر أو معارضته، ولكن الرؤية الموضوعية التي تقبل المؤتمر من كافة جوانبه الإيجابية والسلبية، وبدون إصدار أحكام مطلقة أو تعميمات جائرة، أو الانحدار وراء التصنيفات الاستقطابية الحادة (نحن والأخر) وأخيراً بدون التخذلق الشديد في كهف الخصوصية والانفتاح غير المنضبط على العالمية.

ثانياً: معايير اختيار القضايا موضع التحليل

١- أن تكون قضية خلافية أثارت جدالاً حاداً في المجتمع المصري، ومحك الخلافية هنا مساسها بقيمة أساسية في المجتمع مثل الدين - المرأة - الأقباط - التاريخ والانتماء الوطني، وذلك لأن التسامح المسياسي وقبول الحق في الاختلاف لا يظهر إلا في مثل هذه النوعية من القضايا الخلافية. مع مراعاة أن هذه القضايا ليست بالضرورة قضايا على نفس القدر من الأهمية لدي عينة المجتمع المدني محل التحليل، مما يستدعي إعطاء ثقل أكبر للقضايا ذات الحساسية عند تقييم موقف كل طرف هل هو أكثر ميلاً للتسامح السياسي أم أكثر ميلاً للتعصب السياسي.

٢- أن يكون أطراف القضية الأساسيون المجتمع المدني بمنظماته المختلفة (أحزاب سياسية - جماعات مصالح - جمعيات أهلية)، وذلك لأن الهدف من الدراسة استكشاف التفاعلات الداخلية فيما بين أطراف وتشكيلات المجتمع المدني المختلفة.

٣- ألا تكون الدولة طرفاً فيها بشكل مباشر، بمعنى أنها هي التي فجرتها أو أثارتها.

٤- أن يتوفر حولها خطاب معلن على نطاق واسع بحيث يصل إلى الرأي العام.

وتطبيقاً لهذه المعايير تم اختيار قضيتين في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠، وهما قضية 'كتاب الإسلام وأصول الحكم' الصادر عام ١٩٢٥ للاستاذ علي عبد الرزاق، وقضية كتاب ' في الشعر الجاهلي ' الصادر عام ١٩٢٦ للدكتور طه حسين، وذلك باعتبارهما من أهم القضايا الأساسية التي برزت في الفترة محل الدراسة والتي ينطبق عليهما للمعايير السابق ذكرها .

أما في الفترة ١٩٨٢ - ١٩٩٦ فقد تم اختيار أربع قضايا برزت في مناسبات معينة، والاهتمام بالمناسبة هنا مبعثه توافر شرط الحالة المحددة الأبعاد، مثل مؤتمر الاقباط أو مؤتمر بكن، وبالتالي استقرار المواقف الحقيقية وليس المبادئ المجردة، التي قد تتناقض في كثير من الأحيان مع المواقف الحقيقية والفعالية. وكانت القضايا على التوالي :

- قضية الدين وحرية الفكر : نصر حامد أبو زيد

- قضية المرأة : المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكن

- قضية الأقلية القبطية : مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الاقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط.

- قضية تقييم التاريخ : تقييم ثورة يوليو.

لا تقتصر أهمية هذه القضايا على كونها تمس فيما أساسية في المجتمع المصري فحسب، بل أنها أيضاً قضايا ذات جذور تاريخية، ولم ينقطع الجدل حولها من أوائل هذا القرن حتى الوقت الراهن .

ثالثاً: مجتمع الدراسة في كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب "في الشعر الجاهلي"

تركز مجتمع الدراسة في الصحف والمجلات المعبرة عن أبرز التيارات السياسية والفكرية الفاعلة وذات النفل السياسي والفكري في المجتمع في ذلك الوقت، والتي شاركت في الجدل الذي دار حول القضيتين محل الدراسة. كان هناك تياران أساسيان في ذلك الوقت؛ الأول التيار الليبرالي بجناحه حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين وصحفيهما البلاغ اليومية (وفدية) وكوكب الشرق (وفدية) والسياسة اليومية (الأحرار الدستوريين). أما التيار الثاني فهو التيار الإسلامي والمعبر عنه مجلة المنار الشهرية.

وقد واجهت الباحثة صعوبة خاصة بتوفر المادة محل الدراسة وبالتحديد جريدة السياسة اليومية، فلم تمثل عليها في الفترتين اللتين دار فيهما الجدل حول القضيتين بدار الكتب أو أي مكتبة أخرى بمصر^(١). وكان مبعث الإصرار على تحليل موقف هذا الجناح الليبرالي المتمثل في حزب الأحرار الدستوريين، وعدم الاكتفاء بحزب الوفد فقط، هو الاختلاف الجذري بين الحزبين في مواقفهما بصدد القضيتين والذي جعل الاستناد إلى منطلقاتهما الفكرية لتفسير مواقفهما غير كاف.

تم استخدام أسلوب الحصر الشامل في مسح المادة وتحليلها وذلك في ذروة اشتغال القضية وكثافة الجدل حولها. فبالنسبة لقضية الإسلام وأصول الحكم ١٩٢٥ تم مسح صحيفة البلاغ اليومية إحدى الصحف المعبرة عن حزب الوفد خلال الفترة من إبريل ١٩٢٥ وهو شهر صدور الكتاب حتى آخر ديسمبر ١٩٢٥. كان أول ظهور للقضية على صفحات الجريدة في ١٠ يوليو ١٩٢٥ واستمرت المقالات في الظهور حتى ١٥ سبتمبر من نفس العام، ثم اختفت القضية من على صفحات الجريدة. وعلى هذا فإن العينة الزمنية للدراسة في هذه القضية تمتد من ١٠ يوليو ١٩٢٥ حتى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥. وقد بلغ عدد المقالات ٢٣ مقالا. أما بالنسبة لمجلة المنار لسان حال التيار الإسلامي في ذلك الوقت، فقد امتد حدود المسح من إبريل ١٩٢٥ حتى ديسمبر ١٩٢٧، نظرا لأنها مجلة شهرية. انحصرت ذروة تناول القضية أو العينة الزمنية للدراسة في الفترة من يونيو ١٩٢٥ حتى مايو ١٩٢٧، إذ اختفى بعد ذلك النقاش حول القضية من على صفحات المجلة. بلغ عدد المقالات موضع التحليل ١١ مقالا. لم تتمكن الباحثة من العثور على صحيفة السياسة اليومية في تلك الفترة كما سبق وأشار، ولذا اضطرت للاستعانة بالمصادر الثانوية للاستدلال على موقفها، والتي تمثلت في الكتب التي اقتبست نصوصا من الجريدة بصدد القضية. بيد أنه ينبغي التنويه إلى صعوبة تكميم ما تم التوصل إليه من نتائج والخروج بتسميات عن موقف الجريدة من القضية، وذلك لعدم جواز ذلك منهجيا مادام لم يتم الالتزام بالضوابط المنهجية المستخدمة في دراسة الصحف الأخرى من حيث توفر المادة الأولية كاملة ومن حيث حدود المسح الزمني.

أما بالنسبة لقضية "في الشعر الجاهلي" ١٩٢٦ فقد تم الاستعانة بصحيفة كوكب الشرق الوفدية وهي إحدى صحف الوفد لتحليل موقف الحزب من القضية، وذلك لعدم توافر البلاغ

اليومية بدار الكتب المصرية في الفترة من إبريل ١٩٢٦ حتى أكتوبر ١٩٢٦ . امتدت العينة الزمنية للدراسة من إبريل ١٩٢٦ حتى أغسطس ١٩٢٦ . وبلغ عدد المقالات ٤١ مقالا . كما وقعت العينة الزمنية للدراسة في مجلة المنار بين مايو ١٩٢٦ حتى نوفمبر ١٩٢٧ . وقد بلغ عدد المقالات ١٠ مقالات . أما صحيفة السياسة اليومية فقد تم المسح اعتبارا من إبريل ١٩٢٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٢٦ ، ولم يسفر سوى عن مقال واحد في ٧ يوليو ١٩٢٦ . وذلك باستثناء مقال طه حسين الذي أعلن فيه أنه معلم ومؤمن بالله ورسوله وكتبه في ١٢ مايو ١٩٢٦^(٧) . (راجع جدول رقم ١) .

رابعاً: نتائج التحليل الكمي والكيفي

١) قضية كتاب الإسلام وأصول الحكم:

بلغ إجمالي عدد الموضوعات موضع التحليل في قضية كتب الإسلام وأصول الحكم لعلسي عبد الرزاق في مجتمع الدراسة ككل ٣٤ مقالا، كان نصيب صحيفة البلاغ اليومية منها ٢٣ مقالا، بينما كان نصيب المنار ١١ موضوعا، وذلك طي مدار شهرين ونصف لصحيفة البلاغ، وما يقرب من عامين في حالة مجلة المنار الشهرية.

أ- صحيفة البلاغ اليومية: حظي مؤشر المزوف عن التشهير بأعلى التكرارات، إذ حصل على ١٥ تكرارا أي ظهر بكثافة نسبتها ٦٥,٢% من إجمالي عدد المقالات. وقد كان للجانب السلبي الغلبة حيث ظهر في ١٤ مقالا، أي بنسبة ٩٣,٣% في مقابل تكرار واحد حصل عليه المؤشر في جانبه الإيجابي، أي بنسبة ٦,٧% . دارت الأفكار المعبرة عن المؤشر فسي وجهه السلبي حول اتهام علي عبد الرزاق بسوء القصد والنية^(٨)، والتشويه من قدراته العقلية^(٩)، وكذلك ممارسة التذلف والنسب بإطلاق صفات الشاذ والمكابر الأعظم عليه^(١٠). ومن أبرز الاستشهادات الدالة "والذي يظهر لنا أن الأستاذ ليس من الجهل المطبق والغباء المتشاهي إلى حد أن يجسروا على مقام كبار الأصحاب وأئمة الاجتهاد الإسلامي فيرميهم بالتهالك طوسي النزاع الديني والجهل بالدينيات الواضحات وإنما هو الغرض المسمى"، وفي موضع آخر من نفس المقال "ويظهر أن الرجل فعل فعلته لغرض شيطاني أو سياسي من المصيبة^(١١)". ولم تسلم صحيفة السياسة والتي دافعت عن حق الشيخ علي عبد الرزاق في ممارسة حقه في التفكير والتعبير من حملة البلاغ، إذ تم اتهامها بالإباحية والحماقة وانعدام الحياء والدين^(١٢). يتحدث كاتب أحد المقالات عن جريدة السياسة وكتابتها فيقول "لا يعجبهم الإسلام ولا المسيحية، وإنما تعجبهم الإباحية التي جازنا بها من أوربا"^(١٣).

برز المؤشر في وجهه الإيجابي في مقال واحد، رفض صاحبه تحول الجدل إلى مهاترات وطلب بالالتزام في الحوار بمقارعة الحجة بالحجة. إذ قال "أتقدم إلى حضرات الطعامة خاصة، أفاضل الكتائب عامة، راجيا منهم باسم العلم والدين أن يحصروا ما يكتوبه في دائرة فرع الحجة بالحجة والبيان والبيان حتى تظهر الحقيقة لمن أراد"^(١٤).

جاء مؤشر تجنب التكفير في المرتبة الثانية، إذ حصل على ١٠ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٣,٤% من إجمالي عدد المقالات. وقد ظهر في كل مواضعه بالسلب. دارت أهم الأفكار

الدالة عليه حول اتهام صاحب الكتاب بالكفر والإلحاد، والمعني للطعن في الدين والكيد للإسلام بجرأة لم يعرف لها نظير في تاريخ الخوارج ذاته^(١٥). ومن ضمن الشواهد الدالة على هذه الأفكار " وإتاما هو رجل (أي علي عبد الرزاق) أثرت فيه بيئة الإلحاد السذي أراد أن ينفخس فيها، فقام بقرء للمسلمين آخر الزمان أن نبيهم كان واعظا دينيا لا غير"^(١٦). وأيضا "تستمر الملحدين في هذا البلد على الإسلام والمسلمين، فلخرجوا كتابا أسموه الإسلام وأصول الحكم، أقتروا فيه على الله ورسوله، ونقضوا بناء الإسلام وفريضة الخلافة"^(١٧).

وعلى نفس المنوال لم تسلم جريدة الميامة من الاتهام بالإلحاد، فعلى سبيل المثال تم يروضا من جريدة السياسة إعلائها المتكرر عن هذا الكتاب إبان ظهوره وأطرواها، كل هذا لم يروضا من هذه الجريدة لأننا نعهدا من قبل على الإلحاد ومبادة الملحدين"^(١٨). وكذلك "إن أهم شيء لديك أن تكوني جريدة تبشر ضد الدين وعلماء الدين، فأنك ما قمت إلا على أعناق تلك الفئة المعروفة التي لم يهدأ لها بال ولا يقر لها قرار إلا بنشر الإلحاد في دين الله"^(١٩).

جاء مؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في المرتبة الثالثة بين مؤشرات التسامح السياسي في جريدة البلاغ اليومية، حيث حصل على ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٦,١% من إجمالي عدد المقالات. وكان بالسلب في كل مواضعه. اتجهت الآراء نحو ضرورة طرد علي عبد الرزاق من الأثر ومن منصبه في القضاء، وذلك لخروجه عن الصراط السوي^(٢٠). ومن أبرز الاستشهادات الدالة على هذا المؤشر " ... وعلى هذا يكون الحكم الصادر على المصلح الجديد حكما قانونيا ودستوريا، وليس هو فتوى شرعية ملغاة كالشريعة كلها في نظرهم، فيجب تنفيذها بجميع أثاره المترتبة عليه، وأثاره هي فصل صاحبهم من القضاء وحرمانه من الوظائف بأي وظيفة عمومية دينية أو غير دينية"^(٢١). وعندما حاول عبد العزيز باشا فهمي إنقاذ علي عبد الرزاق من حكم الفصل جاء في البلاغ "ومن التفكير الشاذ أن تري جريدة السياسة وزعيم الأحرار الدستوريين أن يستمر ذلك الشيخ في وظيفة القضاء بعد أن فقد الركن الأول والشرط الأساسي لها مع صراحة القانون في ذلك، بل من بداهة العقل الدالة على الحق في الأمر"^(٢٢).

حصل مؤشر التمتع عن استمداء السلطة والمجتمع على ثلاثة تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها ١٣% وكان في كل مواقع السلب. وقد دارت أهم الأفكار الدالة عليه حول تأليب النظام الملكي على علي عبد الرزاق بالتأكيد على أن الهدف من الكتاب هو هدم النظام الملكي^(٢٣)، ومطالبة عبد العزيز باشا فهمي بتقديم الشيخ علي عبد الرزاق إلى مجلس تأديب القضاء، واستنكار إبحام قيامه بذلك. ومن أبرز الاستشهادات "ولا ندرى لماذا لم يبادر عبد العزيز باشا فهمي إلى تقديم الشيخ علي عبد الرزاق إلى مجلس تأديب القضاء لاقتراعه جريمة الطعن في الدين، ولماذا لم يكن إلى ذلك اسبق من هيئة كبار العلماء، وهو به الصق وبوظيفة القضاء أقرب"^(٢٤).

جاء في المقام الأخير كل من مؤشري حرية التعبير وتجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد حصل كل منهما على تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤,٣% من إجمالي عدد المقالات. ظهر مؤشر حرية التعبير في وجهه السلبى والذي تمثل في المطالبة بمصادرة الكتاب، فلو لم يكن في هذا الكتيب الأثم من الخطأ سوى الخط في رسم أي القرآن الكريم وتعريف كلمته الشريفة عن مواضعها لكان ذلك وحده كافيا لمصادرته وإعدامه كما فعلت الحكومة في إلقاء مصحف خطأ في قاع اليم عملا بفتوى مشيخة الأزهر، فلطمها فاعلتان ذلك قريبا إن شاء الله"^(٢٥).

أما مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية فقد تجلّى في وجهه الإيجابي في مقال الشيخ شملتوت، إذ يقول "وما هو إلا واحد منا تغذي بفذلنا وارتوي من ماننا فإن فكر وأصايب قريتنا ساعده وشددنا آزره، وإن فكر وإخطا وما هو بأول المخطئين، فلا نحمل عليه تلك الحملة الشعواء التي ينعقد غبارها في سماء الأفكار فتحجب شمس الحقيقة على أن ترسل أضعتها إليهم ... وما ادعي الأستاذ لنفسه حق العصمة من الخطأ في التفكير ولا إن ما وصل إليه هو الحق وما سواه الضلال المبين"^(٢٦) (راجع الجدول رقم ٢-٣-٤).

ب. مجلة المنار: حصل مؤشر تجنب التفكير على موقع الصدارة، إذ ظهر في ١٠ مقالات من إجمالي ١١ مقالا، أي بنسبة ظهور كثافتها ٩١%. وكان في كل مواضعه بالسلب. وقد دارت الأفكار الدالة على المؤشر حول تكفير علي عبد الرازق والحكم القطعي برئته، بل اتهامه بتحريض المسلمين على الارتداد عن الدين، وأن ما يحويه كتابه من أفكار بمثابة هدم للدين وشريعته وتزريق لجماعته وإيحاء مطلقة لعصيان الله ورسوله^(٢٧). ومن أبرز الاستشهادات "فهذا الكتاب شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهم الإسلام وتمزيق شمل جامعته الدينية والدنيوية، يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم ويبيع لهم عصيان الله تعالى ورسوله فيما أمر به ونهى عنه فهو مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها المعطومة من الدين بالضرورة، ولا خلاف بين أحد من المسلمين في كفر من يحدد شيئا من ذلك"^(٢٨). ولم تسلم جريدة السياسة من الاتهام بالإحاد والإباحية والظعن في الدين وكبار علماء الإسلام^(٢٩). ومن أبرز الاستشهادات "إن الحكومة تلتفت هذا الحكم فعزلته من منصب القضاء الشرعي وإن زاد احترامه عند الزنادقة والمنافقين سيما جمعية الدعوة إلى الإحاد والزندقة والإباحية المطلقة، وقد صارت جريدهم السياسة تلقبه بالعلامة المحقق"^(٣٠).

تساوي كل من مؤشري المزوف والتعسف عن استمداء المطلقة والمجتمع في نسبة الظهور، إذ ظهرا بكثافة نسبتها ٢٧,٣% (٣ تكرارات لكل مؤشر من إجمالي عدد المقالات). تجلّى مؤشر التشهير في كل مواضعه بالسلب. وقد دارت مظاهر التشهير حول الاتهام بالإباحية المطلقة وارتكاب المعاصي واستحلال الربا والخمر والزنا ورفض الحجاب^(٣١)، فضلا عن التخوين والاتهام بالعمالة. ومن أبرز الشواهد الدالة على هذه الأفكار "وإذا لم يتفق للمأجور علي عبد الرازق هو وأربابه الملحنون أن يطالعوا مؤلفات الإسلام وأمهات الدين وإذا كان لم ير شيئا من ذلك، فكيف ساغ له أن يهاجم حصون الإسلام المنيعه وهو غاوي الولاغ من كل شيء إلا سلاح الإحاد واللقحة"^(٣٢).

لم يسفر مؤشر عدم استمداء المطلقة والمجتمع سوي عن وجهه السلبى الذي وضع في تأليب الأزهر علي علي عبد الرازق وعلي جريدة السياسة، واستنكار عدم نبليها أي عقاب أو جزاء علي طعنها في الدين^(٣٣). ومن أبرز الاستشهادات الدالة "ترغب في مقامك السامي (الخطاب موجه لشيخ الأزهر) ورياستكم العظمى علي تلك المصلحة الكبرى مصلحة الدين، نرغب إليكم أن تتخذوا للدفاع عن الدين وتأييده بالحجة والبرهان، جميع وسائل النفوذ المشروعة التي تخولها لكم القوانين حتى تظفروا بها علي خصم الدين"^(٣٤).

حصل كل من مؤشري الحق في التعبير ونقلد المناصب العامة علي تكرارين لكل منهما أي ظهرا بنسبة ١٨,٢% من إجمالي عدد المقالات. وكنا في كل مواضعهما بالسلب. وقد انحصرت الأفكار الدالة على مؤشر الحق في التعبير في فكرتين؛ الأولى متعلقة بخطورة إقرار حريات الاعتقاد والقول والعمل، والثانية تتصل بعدم انطباق شروط حرية الرأي على عبد

الرازق . ظهر الاستشهاد الدال على الفكرة الأولى في "إن ما حدث في مصر منذ عهد إسماعيل باشا من الحرية في الاعتقاد والقول والعمل قد كان سببا لمفاسد كثيرة ومصالح قليلة، استباح الكثيرون به الفسق والفجور ورافقت أسواق البدع وتجراً المنافقون على إظهار الكفر والطعن في الدين" (٣٥). أما الفكرة الثانية فقد وضحت في "ولكن ما ذكره المراسل من شروط حرية الرأي (مراسل الصحيفة التونسية) في الإسلام ينال كون الرجل اجتهد فاختصاً لأنه خالف النصوص القطعية والإجماع الصحيح والمعقول، ولم يدلع شيئا من شبهة أعداء الإسلام عنه بل كان طعنه فيه الفبح من طعنهم" (٣٦).

تجلى الوجه الملبى لمؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في نشر حكم هيئة كبار العلماء، والذي يتضمن ضرورة طرد علي عبد الرزاق من كل وظيفة، وقطع مرتباته من أي جهة وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عومية دينية كانت أو غير دينية (٣٧). كما ظهر في الإلحاح على تنفيذ هذا الحكم بتنفيذ هذا الحكم من الجهة العامة منوط في القانون برئيس الوزراء ومقتضي التنفيذ طرد الشيخ علي عبد الرزاق من منصب القضاء الشرعي التابع لوزارة الحفانية، ورئيس الوزراء الآن في أوروبا ونائبه يحيى باشا إبراهيم وزير المالية وهو الذي بلغ وزير الحفانية الحكم مع توقيعه عليه بالتنفيذ، وكان الواجب على وزير الحفانية إخراج الشيخ علي عبد الرزاق بمقتضاه من القضاء من غير تريث ولكنه لم يفعل (٣٨).

وأخيرا فقد حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية على تكرار واحد، أي ظهر بنسبة ٩% من إجمالي عدد المقالات، وكان في وجهه الملبى. وضع في هذا المؤشر مدى الاستقطاب السياسي والفكري السائد في المجتمع آنذاك إذ ورد "أن بين المنار والسياسة خلافا أهم مما كان بين حزبها وبين الوفد المصري، وهو أن المنار داعية الدين الإسلامي والمدافع عنه والسياسة تقوم بدعاية الحادية تريد إن تنسخ بها هداية الإسلام وتقطع الرابطتين الإسلامية والعربية بما تعبر عنه بالثقافة المصرية والتجديد" (٣٩). (راجع الجداول ٥، ٦، ٧).

ج- جريدة السياسة اليومية: تم الاعتماد في محاولة الاستدلال على موقف السياسة اليومية على ما ورد من اقتباسات في كتاب أنور الجندي، المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، وبعض المصادر الثانوية الأخرى .

بدأت السياسة حملتها في ٢٠ يونيو ١٩٢٥ بالتأكيد على ضرورة صيانة الدستور في روحه وفي كلياته وحماية حرية الرأي، وأنه لا يجب على الأزهر "أن يضيق الخناق على عقول فئة من الناس وتفكيرهم بدعوي من الأديان والتعريض بها مختصة الناس وحاكمة عليهم في وقت واحد" (٤٠).

وقد احتل الدفاع عن حرية الرأي موقعا هاما في كتابات جريدة السياسة، إذ كان هناك تأكيد على الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرزاق في إعلان ما يراه حقا (٤١). جاء في أحد الاستشهادات المقتبسة من مقال لمحمد حسين هيكل ١٩٢٥/٨/١٩ "لقد ذهبت الأمم العريقة فسي الحرية والمعنية إلى إطلاق الرأي إطلاقا لا يحد فيه قيد ولا تقف في سبيله عقبة، هؤلاء هم الكتاب في فرنسا وإنجلترا يعطون آرائهم الاشتراكية بل الشيوعية ولا يضار أحد منهم بسبب رأيه ولا يقوم في وجهه قائم لمناقضته وتنفيذ آرائه. أقل ما نطمح فيه أن تكون حرية البحث العلمي والاجتهاد الديني القائل على تسامح الشريعة الغراء، بحيث لا يضار أحد من ورثها ولا يتركب على مخالفة إيمان غيره في الرأي أن يضارب بأذى أو يعتدي على حقوقه" (٤٢). كما برز مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في مقال إسماعيل مظهر ١٩٢٥/٨/٢٠ إذ سطر "قد يكون

الشيخ الأستاذ علي عبد الرزاق مخطئا وقد يكون خطؤه فاحشا، فأنا مثلا لا نوافق على القول بأن الخلافة ليست حكومة الإسلام، كذلك نصرح بأن في نظام الخلافة مناقضة صريحة لنظام الديمقراطية الممثلة في الحكومات النيابية الحديثة، ولكن هل يصح أن يجرد عالم من ألقابه العلمية لمجرد أنه دافع عن فكرة فيها شيء من المناقضة لما يعتقد أصحاب المدرسة القديمة التي تفكر على ذات الأسلوب الذي فكر به أسلافنا منذ أزمان بعيدة. ذلك ما لا نفر عليه هيئة كبار العلماء^(٤١).

إن هذه المواقف الأمل للتسامح لم تمنع اتخاذ مواقف مناقضة تمثلت في السخرية من الأثر، بل واستعداد السلطة عليه. ففي السباسة ١٤/٨/١٩٢٥ * ثم ما هذه الهيئة التي أخرجتك من الأثر وما سلطتها الدينية، هي أثر من آثار الاستبداد أنشأها عباس يوم كان يريد أن يستهوي ويوم كان يريد أن يكيد وهي أثر من آثار الاستبداد لا يليق بعصر قسود مصدر الدستور^(٤٢). كما هاجمت السباسة أعضاء هيئة كبار العلماء وفي مقدمتهم الشيخان بخيت وشاكر، ففي ١٩٢٥/٩/٢٢ إذ ورد أن إقدام الشيخ بخيت على ما أقدم عليه من اعتداء صريح على حرية الرأي فهو أخطر عار يسجله على نفسه في حياته، التي لم تكن كلها مما تطمئن إليه النفوس العالية ... وأن الشيخ بخيت أخ ماسوني من إخوان محفل الشيخ حسن الطويل وأنه فارس الصليب الأحمر^(٤٣).

نخلص من العرض السابق إلى ما يلي:

- ضعف تولد قيمة التسامح السياسي على خريطة الخطاب السياسي موضع التحليل. فلم تظهر إلا بنسبة ضئيلة للغاية في صحيفة البلاغ الوافية، لم تتجاوز ٥,٦%. ولم يتضح ثقلها الحقيقي في جريدة السباسة اليومية لعدم توافرها بالأساس. كما اختلفت تماما من خطاب مجلة المنار.
- حظي كل من مؤشري التشهير والتكفير على موقع الصدارة في هذه القضية، وإن كان الأول سبق الثاني في صحيفة البلاغ والعكس صحيح بالنسبة لمجلة المنار. كانت المنطلقات الدينية لمجلة المنار هي التي وراء ذلك، حيث برز الميل للإدانة الدينية وتوقيع العقاب الديني والتأكيد على خطورة أفكار علي عبد الرزاق على الإسلام.
- تشابهت مضامين مؤشر العزوف عن التشهير في وجهه السلبي لدي كل من المنار والبلاغ. وقد دارت حول الاتهام بسوء القصد والنية والإباحية المطلقة، وكذلك الاتهام بالمالة والتخوين، وإن كانت لغة التكفير أشد لهجة في حالة المنار من لغة التشهير والعكس صحيح بالنسبة للبلاغ. وربما تكون غلبة المنطلقات السياسية في حالة البلاغ هي المفسرة لصدارة مؤشر التشهير.
- جاءت مؤشرات تقلد المناصب العامة وعدم استعداد السلطة وحرية التعبير في المقام التالي مع بعض الاختلاف في الترتيب بين المنار والبلاغ. وقد تشابهت مضامين المؤشرين الأولين، إذ كان هناك تأكيد على ضرورة فصل علي عبد الرزاق من منصبه، بل والإلحاح على ذلك. كما ظهر بوضوح استعداد الملك والأثر على الكاتب. أما مؤشر حرية التعبير فقد اقتصر في حالة صحيفة البلاغ على المطالبة بصدارة الكتاب، بينما في حالة مجلة المنار كان المضمون مختلفا، حيث برزت كيفية إدراك حرية الرأي والفكر وحدودها. كما تم إقامة علاقة ارتباطية إيجابية بين توسيع نطاق الحريات وإزدياد الفسق والفجور والكفر.

• جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الأخير، وقد ظهر بكل من وجهيه السلبى والإيجابى. تجلّى الوجه الإيجابى في التأكيد على خطورة إصدار أحكام قطعية وأن من حق الإنسان أن يجتهد بغض النظر هل أصاب أم أخطأ. أما الوجه السلبى للمؤشر فقد تجلّى في حالة الاستغلاب السياسى والفكرى بين التيار الدنى والعلماني في ذلك الوقت. كما برز في الحملة على الكتاب قدر كبير من التعميم في النظر للأمور. فقد كان هناك تأكيد مستمر على التوحد بين علي عبد الرزق وجريدة السياسة، التي تعرضت لنفس القدر من التشهير واستعداد السلطة وغيرها من مظاهر التعصب السياسى التي تعرض لها علي عبد الرزق، وبذلك تم تجاهل أي فروق أو اختلافات بين الطرفين، كما تم إنكار أي تنوع فكري داخل جريدة السياسة ذاتها.

- كان الغرب قابعاً في خلفية الصورة، فهو صنو للإباحية التي تمارسها السياسة وكتابها.
 - أما بالنسبة لجريدة السياسة، فإن إستيصالها في الدفاع عن حرية الرأي والتفكير لا يعني أن موقفها يميل نحو التسامح السياسى ميلاً شديداً وذلك لسببين؛ الأول أنها لم تتورع عن التشهير بمن اختلفوا معها، والثاني عدم خلافة القضية المطروحة بالنسبة لحزب الأحرار الدستوريين، بل على العكس هي قضية كانت متسقة إلى حد كبير مع موقفه الفكري.
- وهكذا كانت الغلبة شبه مطلقة للمؤشرات الدالة على التعصب السياسى حيال هذه القضية.

(٢) قضية كتاب في الشعر الجاهلي:

بلغ عدد المقالات التي تناولت قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" في صحيفة كوكب الشرق الوفدية اليومية وصحيفة السياسة اليومية ومجلة المنار ٥٢ مقالا، بمعدل ٤١ مقالا في كوكب الشرق على مدار الفترة الزمنية من ٢٦ إبريل ١٩٢٦ حتى ٦ أغسطس ١٩٢٦، و ١٠ مقالات في المنار على مدار الفترة من مايو ١٩٢٦ حتى نوفمبر ١٩٢٧ ومقالا واحد بالسياسة اليومية على مدار الفترة من إبريل ١٩٢٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٢٦. (راجع جدول ١).

أ - صحيفة كوكب الشرق الوفدية: حصل مؤشر عدم استعداد السلطة والمجتمع على أعلى التكرارات (٢٠ تكراراً)، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٨,٧% من إجمالي عدد المقالات البالغ ٤١ مقالا. وقد ظهر بالسلب في كل مواضعه. كان محور الأفكار المعبرة عنه يدور حول تحريض الملك والحكومة ووزارة المعارف والجامعة المصرية والأزهر وكذلك المجتمع على طه حسين. ومن أبرز الاستشهادات الدالة على هذه الأفكار "يتشرف شيخ معهد أسويط وعلمائه أن يرجو من دولتكم أن ترفقوا إلى حضرة صاحب الجلالة صوت استغاثتهم مما يأتي، ظهر كتاب لطفه حسين في الشعر الجاهلي وقد تضمن إنكاراً للحقائق الدينية..... وليس يرضي صاحب الجلالة المعروف باحترام الدين والمهر على حمايته أن تصوير الجامعة في عهده معهداً للتبشير بالإلحاد وهدم الديانات"^(٤٦).

كما برزت المطالبة بضرورة تأديب طه حسين من قبل وزارة المعارف في مجلس تأديب علمي وعلمي في ذات الوقت^(٤٧). والإلحاح في ذلك المطالب "وها نحن أولا منتظرون ما ستعلمه وزارة المعارف التي يجب عليها أن تتدارك الخطأ، وتسجل لنفسها أكبر حسنة في التاريخ، ولا تصمم نفسها باللاينية"^(٤٨). ومن ناحية أخرى دعا أحد الكتاب "مشيخة الأزهر بصفتها الدينية الإسلامية أن تقدم البلاغ الجنائي للنيابة العامة في حق الطاعن لمحاكمته وعقابه بالمادة

الإسلامية أن تقدم البلاغ الجنائي للتهابة العامة في حق الطاعن لمحاكمته وعقابه بالمادة ١٣٩ عقوبات^(٤٩). وقد تم استخدام سلاح التهديد والوعيد لاستبعاد الجامعة وذلك بالإشارة إلى أن إصرار الجامعة على بقاء هذا الطاعن موظفا فيها يجعلها في مركز الشريك في التهمة بلا جدال^(٥٠)، وحينئذ يتعين إخضاعها للرقابة حتي يستقيم منهاجها وتخلص لها نية الأمة^(٥١)، ولا تصبح مباداة للإلحاد^(٥٢).

جاء مؤشر تجنب التكفير في المقام الثاني، إذ حصل علي ١٧ تكرارا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤١,٤% من إجمالي عدد المقالات. ولم يتجلى موي وجهه السلبي، حيث تم تكفير طه حسين واتهامه بأنه نمسي دينه^(٥٣)، وأنه سلك سلوك الطاعين في الإسلام عند تعامله مع النصوص^(٥٤)، وأنه أهان القرآن الكريم^(٥٥). ومن أبرز الشواهد الدالة على هذه الأفكار "نشر الدكتور طه حسين كتاب (في الشعر الجاهلي) والذي قال عنه أنه دروس ألغاهما علي طلبة الجامعة المصرية فما قرأه أهل الأدب، حتي أدركوا أن تلك الدروس لم تكن دروس علم ولا دروس أدب ولكنها دروس إلهاد ونسفة"^(٥٦). وفي مقال آخر "ظهر كتاب الشعر الجاهلي فقرأته ورأيت فيه سموما منفوثة وإلهادا يكاد ينظره أمثال الدكتور، رأيت الرجل فر من بحثه في الأدب فرار العاجز وأخذ يقطع علي الدين كالموتور بغير عقل"^(٥٧). ولم تسلم الجامعة المصرية من التكفير هي الأخرى "التهمة ليست علي طه فالتهمة علي الجامعة نفسها وهي وحدها المتهمه بالإلهاد والجهل والخلط وفساد التأويل لأنها هي وحدها الراضية بالكفر المعينة عليه المشاركة فيه"^(٥٨).

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثالثة، إذ حصل علي ١٦ تكرارا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٩%، وتجلي في كل مواضعه بالسلب. شملت مظاهر التشهير الميالباب^(٥٩) والاثام بالجهل والتسفيه من القدرات العقلية للكاتب^(٦٠) والاثام بالعمالة، ومن أبرز الاستشهادات "الأمر الثاني الذي نخشاه من طه أنه أداة أوروبية استعمارية تعمل في الفساد أخلاقي الأمة وحل عروتها الوثني من دينها"^(٦١).

ولم يفلت مدير الجامعة أحمد لطفي السيد من الحملة، إذ أصابه هو الآخر قدرا من الاستهزاء والسخرية بسبب مساندته لطله حسين^(٦٢).

حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية علي ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ١٤,٦% وكان بالسلب في كل مواضعه إذ برزت الأحكام القطعية والإصرار علي المواقف بنقض النظر عن حدوث أي تغيير أو التصلب في المواقف، فعلي الرغم من إعلان طه حسين اعتراقه بالله وبرسوله وباليوم الآخر، فإن هذا الاعتراف لم يقابل إلا بالرفض والتشكيك^(٦٣). ومن أبرز الاستشهادات "إعلان الدكتور أنه مؤمن لا يجدي في هذا الموضوع لفعلا بل هو (مع كونه تناقضا غير مفهوم مضى إلى عكس المطلوب) لأن ذلك المؤمن هو الذي قال في كتابه، أن القرآن مشتمل علي الأساطير المختلفة لأغراض سياسية..... وليس في ذلك الإعلان إلا السخرية والاستهزاء بالأمة والطماء وحمل الناس علي الأخذ بالكتاب علي أنه إذا صح أن يكون مثل هذا كافيا في رفع العقوبة علي الطاعين في دين الملايين من الناس"^(٦٤).

حصل مؤشر الحق في التدريس في المدارس والجامعات الحكومية علي خمسة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ١٢,٢% وكانت كلها بالسلب. دارت الأفكار الدالة علي هذا المؤشر علي ضرورة منع طه حسين من التدريس في الجامعة، وذلك حماية لعقول النشء والطلبة من أفكاره التي تحض علي الإلهاد، مما يؤدي إلى اختلال النظام وتقضي الفوضى تحت ستار حرية

الرأي^(٦٥). ومن أبرز الشواهد الدالة على هذه الأفكار نشر طه حسين المدرس بالجامعة كتابا طعن فيه على الثورة والقرآن، وزعم أن ما ورد في القرآن من حديث إبراهيم وإسماعيل وبناتهما البيت الحرام لا أصل له، وصرح بأنه لقن ذلك لطلاب الجامعة. وحيث إنه لا يجوز أن تنتهك حرمان الدين ويطعن عليه في معاهد الحكومة الرسمية، ولا أن تتقلب بعض فروع الجامعة معهدا يشر بالإلحاد والطعن على الكتب السماوية. والدمستور مهما أباح من حرية الرأي فلا يبيح مثل ذلك في دور التعليم الرسمية، فطلب باسم الدين والحق والأدب والنظام إنقاذ سمعة مصر والجامعة بإخراج هذا الطاعن منها^(٦٦).

جاء مؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في المقام الأخير إذ حصل على ثلاثة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧,٣%. وقد دارت أهم أفكار هذا المؤشر الذي ظهر بالسلب في كل مواضعه حول ضرورة إقالة طه حسين من منصبه وأنه لا يصح أن يشغل منصبا خطيرا كهذا^(٦٧)، ولوم الجامعة على عدم الاستجابة لذلك. ومن أبرز الشواهد الدالة على هذه الأفكار: فإن سقط رجل منها كطه حسين ونبتته الأمة كلها لم يكن للجامعة هم إلا أن تشده إلى كرسية ولو بالاحمال وتثبته ولو بالمسامير كأنما وظيفته في الجامعة أن لا يتركها وحسب^(٦٨).

جاء مؤشر حرية التعبير في المقام الأخير إذ حصل على تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢,٤%. وكان في وجهه السلبي، حيث برزت المطالبة بمصادرة الكتاب "فباسم جلالة الملك الحارس للدين والدمستور نستصرخ صدور أمره الكريم باستئصال هذه الفتنة من جذورها ومصادرة كتابه (أي كتاب في الشعر الجاهلي) ليهلك من هلك عن بينة^(٦٩) (راجع الجدول رقم ٨-٩-١٠).

ب- المنابر: احتل مؤشر العزوف عن التشهير موقع الصدارة، إذ ظهر في ٨ مقالات من إجمالي ١٠ مقالات، أي بنسبة ٨٠%. وكان بالسلب في كل مواضعه. وقد دارت الأفكار الدالة على المؤشر حول الاستهزاء والسخرية من مؤلف كتاب في الشعر الجاهلي^(٧٠) والتسفيه من قدراته العقلية واتهامه بالجهل والحمالة^(٧١)، وكذلك التخوين والمسباب والخوض في الحياة الخاصة^(٧٢). ومن أبرز الاستنهادات: وقد ألقى هذا الكتاب دروسا في الجامعة المصرية الرسمية، وربما يصدق الكثيرون من طلابها هذا الأعمى البصر والبصيرة فيما يكذب به علماء الأمة الإسلامية وكتاب ربهما وحديث نبيها المعصوم فيما يريد به تجريد أمتهن من الدين واللغة والنسب والألب والتاريخ ليجردهم بذلك فيجعلهم أمة أوربية! بل قطعة للسدول الأوربية، كما جدد نفسه وبيته بتزوج امرأة غير مسلمة ويتسمية أولاده منها بأسماء الإفرنج رغبة عن الأسماء العربية القديمة والجديدة واحتقارا لها^(٧٣).

كما لم تسلم جريدة السياسة من التشهير هي الأخرى إذ سطر أحد الكتاب عنها "ومن أعظم كينائرها وأكبرها جرما مناصرتها لطله حسين ونشر حملاته وإحاده فيها والتصويه به وبجرائته مع أن أكثر الجرائد حكمت بمروقه وتجرده من القومية المصرية ويتجهجه على الشريعة الإسلامية^(٧٤)".

جاء مؤشر تجنب التكفير في المرتبة الثانية، إذ حصل على ٥ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٥٠%. وتجلت الأفكار المعبرة عن المؤشر الذي لم يظهر سوى وجهه السلبي - في التكفير والاتهام بالطعن في الدين وهم الأديان وتكذيب كتاب الله^(٧٥)، بل والتأكيد على تعدد ذلك من قبل المؤلف. ومن أبرز الشواهد الدالة على تلك الأفكار "أتيج لي للنظر ثانية في هذا الكتاب

بعد تلك النظرة العجلى، حكمت بأن الدكتور طه حسين ما ألف هذا الكتاب لتحقيق ما يمكن الوصول إليه من الشعر الجاهلي بقينا أو قلنا أو شكنا، بل ألفه لأجل الطعن في الإسلام والصمد عن سبيل الإيمان والدعوة إلى الزندقة والإلحاد، هذا هو المقصد، والشعر الجاهلي والأدب الجاهلي وسيلة إليه^(٧٩). وكالعادة لم تسلم جريدة السياسة من التكفير إذ ورد "ومما يعظم الجهور مع هذا أن جريدة السياسة التي هي لسان الحزب الرسمي هي اللسان غير الرسمي لهؤلاء الذين يطعنون في الإسلام ويحاولون هدم دعائمه الدينية واللغوية والأدبية كاتشيوخ علي عبد الرازقي والدكتور طه حسين وغيرهم"^(٨٠).

حصل مؤشر التعسف عن استعداء السلطة والمجتمع على ٤ تكرارات، أي بنسبة ٤٠% من إجمالي عدد المقالات. وبذلك كان ترتيبه الثالث فيما بين المؤشرات التي ظهرت في المنار. وقد كان بالسلب في كل مواضعه. طالت الأفكار التي عبرت عن المؤشر بجانب طه حسين كلا من الجامعة المصرية والنيابة العامة وأيضاً مجلس النواب. كما انحصرت في استعداء الملك والحكومة ومطالبهم بالتدخل لوضع حد لهذه الفوضى الإلحادية^(٨١). وكذلك مطالبة الجامعة بفصل الدكتور طه حسين من منصبه، وعندما لم تستجب بدأ استعداء السلطة والمجتمع عليها إذ ورد "أدهي من ذلك حماية الجامعة المصرية لذلك الأخرق المتطاول على آداب الإسلام كأنها خلقت الدولة الإنجليزية في حماية الأقلية التي لم يسلم بها أحرار المصريين لأعظم دولة على وجه الأرض، وأدهي من ذلك وأمر ما نراه من استخفاف المصريين بما فيهم مجلس النواب للجامعة المصرية، مع ظهور مكابرتها وشدة عنادها في ترك طأهاها على طفوانه وأعجب من ذلك إبقاء المصريين على هذه الجامعة وإرسالهم أولادهم لتعلم الزندقة والإلحاد فيها ليهلك من هلك عن بينة ويلحد من ألحد على رغم ألف المصريين"^(٨٢).

حصل مؤشر حرية التعبير على تكرارين، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٠% من إجمالي عدد المقالات. وكان بالسلب في موضعيه. ودارت الأفكار المعبرة عنه حول استنكار تصرف الجامعة بشراء نسخ الكتاب دفعة واحدة بدلاً من مصادرته ومنع قراءته^(٨٣)، وحول خطورة تدريس مثل هذه الموضوعات لطلبة "الكتاب كله مملوء بروح الإلحاد والزندقة ... ولا يجوز أن يلقي إلى ثلاثة لم يكن عندهم من المعلومات الدينية ما يتكون به هذا التضليل المفسد لعقائدهم"^(٨٤).

جاء مؤشر الحق في التدريس في المدارس والجامعات العامة في المقام الأخير، إذ لم يظهر سوى في مقال واحد، أي بنسبة ١٠%. وكان بالسلب، حيث استهجن أحد الكتاب الإبقاء على طه حسين في الجامعة "هذا وإن الدكتور طه قد استقال من التعليم في الجامعة عقب صدور هذا القرار لما فيه من الإهانة له وإثبات جهله، فإلزام مدير الجامعة أحمد لطفي السيد إلى ثلاثي الأمر وحمل وزير المعارف على أن لا يبايل استقالته ففعل، فعلم بهذا من لم يكن يعلم رأي كل من مدير الجامعة ووزير المعارف في الدكتور طه حسين، وقد طبع كتابه ثانية بعد حذف ما أنكر المسلمون فيه وهو باق في الجامعة من شاء فليرضى ومن شاء فليغضب"^(٨٥). (راجع الجدول رقم ١١، ١٢، ١٣).

ج- جريدة السياسة اليومية: لم يسفر مسح جريدة السياسة اعتباراً من أول إبريل (شهر صدور الكتاب) حتى آخر أكتوبر سوى عن مقال واحد لمحمد حسين هيكل. وقد كان المؤشر الوحيد الذي تجلي في المقال هو استنكار تكفير مسلم إذ سطر الكاتب "مادام الرجل قد أعلن إيمانه صراحة للناس فليس لأحد بعد ذلك أن يتهمه في دينه، وإذا كان المبشرون يفتخرون إذا

هم كسبوا للنصرانية مسلما فليس من الحكمة ولا من العقل ولا من الدين في شئ أن يسعى المسلمون لتكفير المسلمين وإخراجهم من حظيرة الإسلام^(٨٢).

نخلص من العرض السابق ببعض الدلالات:

- علي خلاف الظهور الخافت لقيمة التسامح السياسي لدي البلاغ الوفدية حيال قضية الإسلام وأصول الحكم، اختلفت قيمة التسامح السياسي تماما من كوكب الشرق حيال قضية في الشعر الجاهلي. ولم يختلف موقف المنار إزاء نفس القضية. كانت جريدة السياسة هي الساحة الوحيدة التي ظهرت على صفحاتها قيمة التسامح السياسي.
- للبروز الشديد لمؤثر استعداد السلطة والمجتمع، فقد احتل هذا المؤثر موقع الصدارة في جريدة كوكب الشرق. كما احتل الترتيب الثالث لدي مجلة المنار. وقد اتسعت مساحة الاستعداد وأهدافه، فلم يكن طه حسين الهنف الوحيد للاستعداد، بل تعرضت الجامعة ووزارة المعارف والنيابة العامة وجريدة السياسة لاستعداد السلطة والمجتمع عليهم عندما لم يتخذوا موقفا مضادا لطله حسين. كما تعددت الأطراف التي تم استعدادها، الملك والحكومة ومجلس النواب ومشيخة الأزهر..... وجدير بالذكر أن بروز مؤثر الاستعداد بهذه الصورة إنما يدل علي الإلحاح، بل والإصرار علي معاقبة المؤلف عقابا ماديا وجنائيا، وما يعنيه ذلك من تحول التصويب من مجرد اتجاه إلى ممارسة وسلوك فعلي.
- احتل مؤثر التكفير المرتبة الثانية لدي كل من صحيفة كوكب الشرق والمنار. وكان هناك تأكيد من قبل كل من كوكب الشرق والمنار علي تمعد طه حسين الكفر وإهانة الدين وبالتالي رفض قبول إعلانه إنه لم يقصد ذلك. ولم يقتصر التكفير علي طه حسين بل طال الجامعة المصرية وجريدة السياسة وكتبها أيضا.
- اختلف موقع مؤثر التشهير من صحيفة كوكب الشرق إلى مجلة المنار، فبينما جاء في الترتيب الثالث لدي صحيفة كوكب الشرق، احتل الصدارة لدي المنار. وقد تقابها مضماني المؤثر لدي كل من المصدرين، إذ دارت حول الميالب والاثهام بالجهل والغباء. كما ركزت علي التخوين والاثهام بالعمالة. كما كان شأن هذا المؤثر مثل أقرانه إذ اتسع مدي أهدافه ليشمل مدير الجامعة المصرية وجريدة السياسة.
- ركزت جريدة كوكب الشرق علي ضرورة طرد طه حسين من الجامعة، بل وألحت علي ذلك مؤكدة علي أن سمعة الجامعة مرهونة بذلك. بينما انحصر موقف المنار في استهجان امتناع مدير الجامعة عن قبول استقالة طه حسين.
- انفردت جريدة كوكب الشرق بمؤثر المواقف الحدية والذي تجلي في التصلب في الرأي والإصرار عليه، عندما رفضت قبول إعلان طه حسين إيمانه بالله وبرسوله وباليوم الآخر، بل شككت في صدق ذلك الإعلان.
- انصب مؤثر حرية التعبير علي ضرورة مصادرة الكتاب وخطورة إلقاء ما به من موضوعات علي طلبة الجامعة، واستنكار تصرف الجامعة بشراء نسخ الكتاب بدلا من مصادرته.

• برز في معظم المؤشرات الميل للتعميم، حيث تم جمع كل الأطراف التي لم تأخذ موقفاً مضاداً من طه حسين في سلة واحدة. وبالتالي لم يكن طه حسين هو الهدف الوحيد للتكفير والتشهير والاستعداد، بل كانت جريدة السياسة والجامعة المصرية ووزارة المعارف. وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على الميل للروى التعميمية المفرطة في التبسيط وكذلك المواقف الإنمطية (إما مع أو ضد).

• امتلعت جريدة السياسة اليومية عن الدخول في حلبة النقاش، إذ لم يرد فيها سوى مقال واحد على مدار الفترة من إبريل ١٩٢٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٢٦. وقد برز محمد حسين هيكل ذلك الموقف بقوله "لما صدر كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي وتناوله حضرات رجال الدين بالقد لم نرد أن ندخل في جدل أو مناقشة لنؤيد حرية الرأي أو البحث العلمي، ولو كان صاحبه مخطئاً وأثرنا أن يلاقي أولو الأمر الخلاف بالحكمة والأناة. وقد عبر هيكل عن هذا الموقف بمناسبة إثارة موضوع الكتاب مرة أخرى بعد تولي الأحرار الدستوريين الحكم مؤكداً أن إثارة الموضوع في ذلك الوقت بالذات وبعد أن هذا وأصبح في يدي النيابة ليس له مسوي هدف واحد وهو إحراج حكومة الأحرار الدستوريين^(٨٤).

• وأخيراً فإن النقاش لم يقتصر على انصرار كل من الوفد والأحرار الدستوريين والتيار الإسلامي، بل كانت هناك أطراف أخرى عبرت عن موقفها تجاه القضية محور الدراسة مثال هيئة كبار العلماء بالأزهر وشيوخ بعض المعاهد الأزهرية في الأقاليم كما اتضح في التحليل.

تفسير النتائج

- أبرز العرض السابق نتيجة أساسية مفادها ضعف تولد قيمة التسامح السياسي بل اختلاؤها من على خريطة الخطاب السياسي للتيارات السياسية المختلفة موضع التحليل. مقابل بروز واضح، بل ومكتسح لقيمة التعمص السياسي وعدم قبول الحق في الاختلاف. فلم تحظ مجمل مؤشرات التسامح السياسي في قضية الإسلام وأصول الحكم سوى بنسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% للمؤشرات الدالة على التعمص السياسي، وذلك في جريدة البلاغ الوفدية. أما في مجلة المنار المعبرة عن التيار الإسلامي في ذلك الوقت فلم تظهر أي مؤشرات للتسامح السياسي فسي المادة موضع التحليل. ومن ناحية ثانية كان الموقف من قضية "الشعر الجاهلي" لحد نظراً، فلم تظهر أي مؤشرات دالة على التسامح السياسي على الإطلاق في كل من كوكب الشرق الوفدية والمنار الإسلامية لم تحظ مؤشرات التسامح السياسي بوجود مطلق إلا في جريدة السياسة اليومية لسان حال الأحرار الدستوريين وذلك في قضية في الشعر الجاهلي. بينما في قضية الإسلام وأصول الحكم، فإن النتائج المنكسر عليها من المصادر الثانوية تشير إلى أن موقفها كان خليطاً من التسامح السياسي والتعمص السياسي. وإن كان من الصعب تحديد اتجاه الموقف هل كان أكثر ميلاً للتسامح السياسي أم للتعمص السياسي وذلك لعدم توافر المصادر الأولية كما سبق وإشرنا.

- اتضح من تحليل مضمون الخطاب السياسي صدارة بعض مؤشرات التعمص السياسي دون أخرى، إذ تمتع كل من مؤشري التكفير والتشهير بموقع الصدارة في قضية الإسلام وأصول

الحكم في كل من صحيفة البلاغ ومجلة المنار. وقد تبادلا المركزين الأول والثاني، حيث تربع مؤشر التكفير على القمة لدي المنار، بينما احتل مؤشر التشهير نفس المرتبة في البلاغ اليومية.

- كان لمؤشر استعلاء السلطة والمجتمع الصدارة في قضية "في الشعر الجاهلي" في صحيفة كوكب الشرق الولائية، بينما احتل مؤشر التشهير المرتبة الأولى في مجلة المنار. أما المؤشر الوحيد الذي ظهر في جريدة السياسة اليومية، فكان مؤشرا دالا على التسامح، تمثل في استتكار التكفير. وعلي هذا يمكن حصر المؤشرات الأكثر تكرارا وظهورا في التكفير والتشهير واستعلاء السلطة والمجتمع، ثم يجيئ في مرتبة تالية، الحق في تقلد المناصب العامة وحرية التعبير والحق في التدريس في المعاهد والجامعات الحكومية.

- كان مؤشر تجلب اتخاذ مواقف حدية أقل المؤشرات ظهورا بكل من وجهيه الإيجابي والسلبى، وإن برز الوجه السلبى بصورة أكبر من الوجه الإيجابي. وربما يعود هذا الظهور الضعيف للمؤشر إلى طغيان الحدة والانفعال الشديدين على تناول القضيتين الرجلين، والذين تنجليا في ممارسة التشهير والتكفير والاستعلاء على أوسع نطاق مما لم يتح فرصة لتقييم الأعمال محل النقد أيا كان هذا التقييم موضوعيا أو غير ذلك.

- إن بروز المؤشرات السالبة ذكرها بالتحديد يدل على الإصرار، بل والإحاح على توقيع العقاب المعنوي المتمثل في التشهير والتكفير والعقاب المادي المتمثل في استعلاء السلطة والمجتمع على المختلف. وهي درجة من درجات التعمص السياسى لا تقف عند مجرد عدم قبول اختلاف الآخر، بل تطلب معاقبته وإخراجه من الجماعة. وتجدر الإشارة أن هذه الظاهرة أحد سمات الثقافة الدافعة للمجاعة في أشد صورها تطرفا وعنا.

- الأمر المثير للدهشة ظهور هذه النتائج في ظل سياق ليبرالى نسبيا من حيث الفكر والممارسة السياسية، وكذلك مناخ فكري وثقافى مفعم بالأفكار الجديدة والتيارات الفكرية الحديثة والمتصارعة كما سبق وأشرنا، بمعنى أن هذه الفترة اتسمت بتنوع سياسى وفكرى واسع المدى، كان من المفترض أن يؤدي إلى سيادة ثقافة تقبل التنوع السياسى والفكرى، بل وتشجع عليه، وبالتالي تدعم قيمة الحق في الاختلاف والتسامح السياسى. مما يستدعى التسع لاكتشاف لماذا حدث العكس وتحديدا أي الاقترابات والمفاهيم والمتغيرات أنسب وأقرب لتفسير هذه الظاهرة.

- يستدعى هذه الدهشة إثارة عدد من التساؤلات مثل: لماذا لم يصاحب هذا المناخ وجود ملحوظ لتكيم التسامح السياسى وقبول الحق في الاختلاف؟، وأي التفسيرات تصلح لحسم هذه المعضلة؟، هل مفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة السياسى، أم مفهوم الشخصية السلطوية والدوجماتية. أم هناك متغيرات وسيطة لمبت دورا أهم مثل الحسابات السياسى والاعتبارات البرجماتية وطبيعة المناخ السياسى والفكرى السائد والعلاقة بالسلطة والعلاقات الشخصية ؟

- بادئ ذي بدء، أن سيادة مناخ فكري ملئ بالأفكار الجديدة والتيارات الفكرية المتصارعة لايعني سيادة ثقافة تقوم على التنوع السياسى، فالميزة ليست بتوفر الأفكار والروئ الجديدة والمتصارعة، ولكن بطول تواجد هذه الثقافة وتجذرها في الوعي والضمير الجمعى، وأيضا بكيفية التعامل مع هذه الأفكار، هل هو تعامل تقاعلى بمعنى تأثير وتأثر متبادل أم تعامل واحدى الاتجاه، فإما قبول تام أو رفض فائز. وعلى فرض أن هناك مناخا يشجع على سيادة ثقافة التنوع السياسى وبالتالي التسامح السياسى، فإن هذه السيادة ليست مطلقة، بمعنى وجود موضوعات خارج هذا النطاق، موضوعات ذات حماسية من أبرزها الدين في حالة المجتمع المصرى. والثقافة الدافعة للمجاعة لا تسيطر بصورة ملحوظة إلا في هذه النوعية من الموضوعات. وعلى هذا ترى الباحثة أن الثقافة الدافعة للمجاعة تصلح لتقديم تفسير جزئى

لانتفاض أو غياب قيمة التسامح السياسي من علي خريطة الخطاب السياسي محل التحليل، فهي أكثر تجزراً وديمومة في الوعي الجمعي من الثقافة المشجعة للتوحد السياسي ويقول الحق في الاختلاف والتي لا يتعدى عمرها بضع سنوات. خاصة وإن المؤشرات الأكثر بروزاً هي المؤشرات الدالة علي الثقافة الدافعة للمجاراة، فمؤشرات التشهير والتكفير واستبداد السلطة والمجتمع تدل علي الإصرار، بل والإلحاح علي ضرورة توقيع العقاب المادي والمعنوي علي المختلف، علي اعتبار أن توقيع مثل هذا العقاب إحدى آليات ترسيخ هذه الثقافة. وعلي الرغم من ذلك فإن طرح الثقافة الدافعة للمجاراة بمفرده لا يصلح لتفسير سيطرة قيمة التعصب السياسي علي خريطة خطاب النخبة السياسية موضع التحليل. هناك متغيرات وسيطة هامة، أبرزها المناخ السياسي السائد في تلك الفترة وطبيعة الصراعات والحسابات السياسية، وكذلك العلاقات الشخصية. وسيوضح قل كل متغير عند تفسير موقف كل طرف علي حدة.

- قبل الشروع في تحليل موقف كل طرف علي حدة وتحديد أهم المتغيرات التي أسهمت في صياغة المواقف المختلفة، لابد من الإشارة إلى أن هناك متغيراً وسيطاً أثر بدرجة أو بأخرى علي مواقف كل الأطراف بلا استثناء، وهو المناخ السياسي والفكري السائد في تلك الفترة. فقد كان مناخ فترة العشرينات علي خلاف الفترة التي سبقتها مناخاً استقطابياً. فبينما كانت المرحلة الأولى من النهضة تسعى إلى التوفيق بين الثنائيات المتعارضة مثل الدين والعلم، والإسلام والغرب، علي أيادي الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهما، فإن المرحلة الثانية من النهضة والتي بدأت منذ العشرينيات من هذا القرن اتسمت بالنكوص عن محاولات التوفيق، والسعي للفصل بين الدين والعلم والإسلام والغرب، في مقابل التركيز علي الفكرة الوطنية والعلمانية، والاكتماء بالجانب الخلفي للإسلام دون التشريعي والدعوة للذهاب من الفكر الغربي، وكان رائد تلك المدرسة أحمد لطفي السيد وتلاميذه مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل^(٨٥)، وفي مقابل تلك المدرسة كان هناك تيار سلفي يلمو بمبتدأ عن المحاولات التوفيقية السابقة بين العلم والدين والإسلام والغرب ويدعو للعودة للتراث. وكان من رواد هذه المدرسة رشيد رضا الذي - رغم أنه كان تلميذاً لمحمد عبده - اعتقد أن محمد عبده أدم تنازلات غير ضرورية للحركة التحديثية^(٨٦). إذا أضفنا لهذا المناخ الفكري الذي يعمده الاستقطاب الحاد الظروف السياسية ذات الطبيعة الصراعية بين الأحرار الدستوريين والوفد علي السلطة لأدركنا مدى الشعور بالتهديد السياسي متعدد الأبعاد الذي يدركه كل طرف من الأطراف الأخرى والذي تمت ترجمته في مسمي كل فريق إلي الانقضاض علي الآخر أو نفيه واستبداده.

- كان حزب الأحرار الدستوريين هو المعبر عن التيار أو المدرسة الأولى التي سمعت إلي الفصل بين الدين والعلم، وركزت علي النهل من التراث الغربي وعلي الفكرة العلمانية. كان طه حسين وعلي عبد الرازق من أبرز الشخصيات المنتمية فكرياً لهذه المدرسة. وقد انكمس ذلك علي طبيعة المعركة الفكرية حول الكتبيين بين حزب الأحرار الدستوريين ومدرسة المنار المعبرة عن التيار الإسلامي في صورته السلفية.

- علي الرغم من تعبير كل من حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين عن التيار الليبرالي في مصر في تلك الفترة، فإن موقفيهما كانا مختلفين تمام الاختلاف تجاه القضييتين، مما يحتم البحث عن مبعث ذلك التباين الجذري.

- كان موقف الوفد مثيراً للدهشة للوهلة الأولى، كيف يتخذ هذا الموقف من القضييتين، ألا يتناقض ذلك مع منطلقاته الإيديولوجية واتجاهه الليبرالي ودفاعه المستميت عن الدستور والحياة النيابية والحريات المدنية والسياسية؟، هناك عوامل عديدة تفسر موقف الوفد؛ أولها أن الوفد نشأ كمحركة شعبية وطنية، وبمعني آخر أنه كان يستند إلى شرعية جماهيرية كاسحة جعلته يعتقد بـ

ويؤكد أنه حزب تأمس للدفاع عن الجماهير وللتعبير عن آمالهم وطموحاتهم بل وقيمهم، بل ظل لا يعتبر نفسه حزبا سياسيا لأنه يمثل كل الأمة. ولذلك كان من غير المنطقي أن يناصر رجاله قضايا وكتب رجال تكلوا موضوعات تمس صميم قيم الجماهير أيا كان محور هذا التناول حتى وإن لم يمس الدين كعقيدة، فالجماهير لا تدرك ذلك بل تتأثر تأثرا شديدا بما يسود من أفكار خاصة ما يصدر عن رجال الدين، ولذلك كان الوفد أكثر التزاما بما تطرحه الثقافة الدافعة للمجاعة من معايير وقيم. ومن ناحية ثانية، لم يكن الوفد تعبيراً عن برجوازية ذات نشأة طبيعية وليبرالية تجذرت نتيجة تطور تاريخي اقتصادي واجتماعي وميالي طبيعي كما حدث في التجربة الغربية، بل هو تعبير عن برجوازية مشوهة وليبرالية مجترأة. وقد تجلّى ذلك في أسلوب إدارة الخلافات والصراعات داخله، فعلى الرغم من دفاعه النظري عن الحريات والديمقراطية، فإن إدارة الصراعات داخله كانت تتم بطريقة سلطوية، فقد كان سمع زغلول يميل لاستبعاد الأسلوب الديمقراطي في إدارة الخلافات الحزبية، مما أدى إلى عديد من الانشقاقات الحزبية. كما كان يضيق بالمعارضة واتسم أسلوبه في التصدي للمعارضة البرلمانية بالعنف والحدة^(٨٧).

ومن ناحية ثالثة، فقد أسهم الصراع السياسي بين الوفد والأحرار الدستوريين في تبني هذا الموقف من قبل الوفد، فقد معي الوفد إلى استثمار قضية الإسلام وأصول الحكم لإثارة الرأي العام ورجال الدين على الأحرار الدستوريين، وكذلك لتأجيج الصراع بين القصر والأحرار الدستوريين. أما في قضية الشعر الجاهلي فقد كان لمتغير الخلافات الشخصية دور أهم من الخصومات السياسية. كان صادق الرافعي هو صاحب الكم الأعظم من مقالات كوكب الشرق، وكان وراء الهجوم الضاري الذي شنّه على طه حسين طموحه في أن يلي طه حسين في منصب أستاذ الأدب العربي بالجامعة وذلك وفقاً للجندي^(٨٨). وهكذا لعبت المتغيرات الوسيطة سواء كانت الخصومات السياسية أو المناخ الاستقطابي أو الحسابات الشخصية دوراً في تعزيز تأثير الثقافة الدافعة للمجاعة.

- يعد موقف حزب الأحرار الدستوريين من المواقف المحيرة والمتناقضة في نفس الوقت. وقبل الشروع في تفسير موقفه، لابد من التنويه أن القضيتين محل الجدل لا يمكن اعتبارهما قضيتين خلافتين لدي حزب الأحرار الدستوريين، بل هما تعبير عن اتجاهه الفكري. وبالتالي فإن دفاعه عن الكتبتين والرجلين لا يمكن اعتباره دليلاً على تبنيه موقفاً متسامحاً. ومن ناحية ثانية فإن الدلائل المتوفرة في قضية الإسلام وأصول الحكم أشارت إلى أنه على الرغم من دفاعه عن حرية التعبير والرأي، إلا أنه لم يتوان عن التشهير بلجنة علماء الأزهر واحداً واحداً. أما بالنسبة لقضية في الشعر الجاهلي فإن ما حكم موقفه منها ودفعه إلى الامتناع عن المشاركة في الجدل حولها باستثناء مقال محمد حسين هيكل الوحيد، هو الظروف السياسية في ذلك الوقت، إذ كان حزب الأحرار الدستوريين قد شكل الحكومة مؤتلفاً مع حزب الوفد، ولذا أشر الأيدخل معركة فكرية تهدد وضعه وتخرجه، وربما تؤدي إلى إخراجهم من الحكومة كما حدث في قضية الإسلام وأصول الحكم. أما ما يؤثر التناقض فهو كيف يتسق الموقف المتسامح ظاهرياً على الأقل والذي برز في الدفاع عن حرية الرأي والتعبير، مع الاشتراك في حكومات غير دستورية من قبل الحزب وارتكابه ممارسات غير دستورية وغير ديمقراطية. يفسر بهاء الدين هذا الموقف بأن هناك فرقا بين الحرية كعقيدة اجتماعية تؤدي إلى نظم وحقوق وواجبات وبين الحرية كمنهج فكري يقوم على أسس فلسفية. فالحرية كعقيدة اجتماعية شيء جديد نسبياً، موداه أن يكون الناس أحراراً في اختيار نوع الحياة التي يحيونها، وبالتالي في اختيار نوع الحكومة التي يرونها قادرة على أن تحقق لهم هذه الحياة. وأن هذه الحرية جديدة نسبياً، إذ أن وسيلة استعمالها وتطبيقها - وهي حق الانتخاب العام للجميع علماء وجهلاء - لم ينقر إلا منذ مائة سنة أو تزيد

قليلا. أما الحرية كمنهج فكري فشي آخر القم عهءا، وهى حرية كان يؤمن بها أفراد قليلون بلغوا من الثقافة والمعرفة درجة عالية، فأصبحوا يرون أن من حق عقولهم أن تفكر وتكتشف وتبتكر وتتأقش بلا قيد فالفلاسفة الذين وضعوا كل شئ موضع المناقشة الحرة ظهورا قبل حق الانتخاب بقرون، ورجل مثل أفلاطون أو أرسطو كان يؤمن ولاشك إيمانا مطلقا بحقه فى حرية الفكر دون أن يجد غضاضة فى نظام الرق الذى كان موجودا باليونان... فالحرية كمنهج فكري أذن مقصورة دائما على السادة والممتازين فى الثروة أو الثقلة أو الذكاء... وقد كان هذا شأن هؤلاء الكتائب... كانوا من أوائل المصريين الذين شربوا من مناهل الثقافة الأوربية الحديثة، وقد عادوا فكانت أقرب بيئة إلى ثقافتهم الرفيعة هى بيئة السادة من الأغنياء المترفين الذين تشيع بينهم الثقافة أكثر مما تشيع بين غيرهم. ورغم تحمسهم الشديد لحرية الفكر فإنهم لم يكونوا متحمسين نفس الحماس لحرية الشعب كعقيدة اجتماعية يترتب عليها أن يكون هذا الشعب بتجاره وعماله وفلاحه وبعلمائه وجهلائه هو السيد^(٨٩).

- كان موقف المنار هو الموقف الوحيد المتسق مع ذاته من حيث الالتزام بما هو سائد من قيم ومعايير أى الالتزام بمعايير الثقافة الدافعة للمجاعة، وذلك لتوافق ما تطرحه من قيم وأفكار مع منطلقاته الإيديولوجية. كما كان الموقف انعكاسا واضحا للصراع المحتدم والاستقطاب الحاد بين التيار السلفى والعلماني.

- كانت ثقلة التعصب شديدة الوطأة، إذ أرغمت الرجلين عن التراجع، فقد أدركا أن مخاطر التراجع أقل بكثير من مخاطر الإصرار على الموقف. ولذا أقام طه حسين بحذق الفصول التى أثارَت الجدل والخلاف من كتابه وأعاد طبعه باسم فى الأدب الجاهلي. كما امتنع على عبد الرزق عن إعادة طباعة كتابه طيلة حياته، بل وعاد إلى زمرة العلماء فى الأزهر مرة أخرى. والأخطر من ذلك أن التراجع لم يقتصر على مستوى السلوك لكى تعبر الأزمة، ولكنسه امتد أيضا للفكر والتوجهات الفكرية. وقد وضع ذلك فى الثلاثينات عندما بدأ محمد حسين هيكل وطه حسين فى إصدار كتب تناولت موضوعات دينية مثل حياة محمد ١٩٣٥ وفى منزل الوحي ١٩٣٧ بالنسبة لهيكل، وعلى هامش السيرة بأجزائه الثلاثة ١٩٣٧-١٩٤٣ بالنسبة لطه حسين. وقد اختلف الباحثون فى تصوير تلك المواقف، فهناك من اعتبر ذلك بمثابة تنكر من طه حسين لأرائه التحررية السابقة مثل ناداف صفوان الذى أطلق على هذه الظاهرة أزمة توجه^(٩٠). وهناك من أرجع ذلك إلى المناخ السياسى والفكرى فى ذلك الوقت، فوفقا للسيد خلقت أساليب القمع التى أوجدها إسماعيل صدقى فى الثلاثينات الحاجة إلى معالجة جديدة للسياسات. وقد أدرك طه حسين بطش صدقى عندما نقله دون مراعاة لمكانته من منصبه الجامعى إلى وزارة المعارف. ولذا ترجع السيد أن اهتمام طه حسين بالموضوعات الإسلامية ما هو إلا تكتيك رسم لتجنب القمع الرسمى. وأن هيكل أخطأ خطأ فكريا مشابها لخطه حسين محاولا أن يخلق إيديولوجية وطنية ترتكز على الإسلام، ولم يكن هذا التحول إنكارا لحياة الغرب العقلانية لصالح حياة الشرق الروحية بل تطوير لقيم كليهما وفقا لها. فقد شهد هيكل تزايد الهوة بين فلسفة صفوة الأحرار الذى كان هو نفسه الداعية الرئيسى لها وبين آراء جماهير الشعب، إذ لاحظ زيادة الاهتمام بالدين وسرعة ظهور جماعة الأخوان المسلمين، ولذلك تحول إلى الموضوعات الدينية كضرورة تربوية ووسيلة لتعليم الجماهير أن استخدام المنطق أن يقلل من شأن الدين^(٩١). وقد أرجع أحمد أمين ذلك التراجع عن المواقف إلى عامل الراى للعلم، إذ سطر فى مجلة الرسالة "وكان الراى العلم قويا مسلحا فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانتهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة منكرة، ولم تكن له أمثلة كثيرة فى تاريخه القريب فاضطر إلى التسليم، بل وفى بعض الأحيان رجع عن رأيه إلى آرائهم، وعن منهجه إلى منهجهم، وتعود المجاعة بدل المقاومة، والمداواة مكان المصارحة، فلم يعد هناك معسكران ولم يعد صراع، إنما هو معسكر واحد ولاقتال"^(٩٢).

وعلي صعيد أكثر شمولاً، يري العظمة أن من أهم النتائج العامة المترتبة علي هذه الحملة ضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها عند لحظات بداياتها من ناحية، والتآكل الداخلي في مواقف بعض العلمانيين الليبراليين المصريين من ناحية أخرى^(٩٣).

- وأخيراً أن اختلاط الفكر بالسياسة وتقلد الرجلين مناصب ذات حساسية في الدولة أدى إلى تاجيع الصراع والجدال حول الكتبيين والرجلين. فلم تكن كتابات طه حسين وعلي عبد الرازق هي الوحيدة التي خرجت عن الأفكار المألوفة والمستقرة، بل كان هناك كتابات وإسهامات فكرية أخرى أخذت نفس المنحى ولكنها لم تتعرض لما تعرض له الرجلان وذلك لأنها لم تدخل في أتون السياسة، ولم يكن أصحابها موظفين حكوميين مما جنبهم هجمات كل من رجال السياسة والدين علي السواء. ومن أبرز النماذج إسماعيل مظهر وجماعته، وجريدة العصور المعبرة عنهم والتي أصدروها عام ١٩٢٧ ودعوا فيها الناس إلى تحرير عقولهم من أتماط التفكير التقليدي والديني^(٩٤).

الهوامش

- ¹-Holsti, O., Content Analysis for the Social Sciences and Humanities, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1969, p 13
- ²-Weber, R., Basic Content Analysis, London: Sage Publications, 1985, p 9
- ³عبد الرحمن، عواطف و سالم، نادية، "بتكاليات تحليل المضمون"، في عبد الرحمن، عواطف ولخرون، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، القاهرة : بدون ناشر، ١٩٨٧، ص ٢٤٠-٢٤١
- ⁴قام بتحكيم الاستمارة في صياغتها الأولى: الأستاذ الدكتور مصطفى كامل السيد أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
- ⁵الأستاذة الدكتور نجوى الفول رئيس شعبة بحوث قومي ومؤسسات التنمية الاجتماعية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والأستاذة الدكتور نجوى خليل رئيس قسم بحوث وقياسات الرأي العام بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.
- ⁶قام بتحكيم استمارة تحليل المضمون في صورتها النهائية الأستاذة الدكتور نجوى الفول.
- ⁷الجابري، محمد عبد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢، ص ١١-١٢
- ⁸بعد أن استطلعت الباحثة كل إمكانيات البحث لجأت إلى الأستاذ لعمد هيكلم وقد تجد لديه سوي أعداد عام ١٩٢٦ فقط.
- ⁹جريدة السياسة اليومية، ١٣ مايو ١٩٢٦
- ¹⁰الرحماني، محمد كنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٠ يوليو ١٩٢٥
- ¹¹الرحالة، محاكمة الشيوخ علي عبد الرزاق، جريدة السياسة تسبند الملصاء ونشر الإلحاد، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/١٧
- ¹²الرحماني، محمد كنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩ يوليو ١٩٢٥
- ¹³الرحماني، محمد كنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٠ يوليو ١٩٢٥
- ¹⁴البارودي، إسماعيل، جماعة دهم الأديان، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٤
- ¹⁵الجوي، نصر، الشيوخ عبد الرزاق وشيخته بعد قرأ هيئة العلماء، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٠
- ¹⁶شكوت، محمود، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/٢٩
- ¹⁷الرحماني، محمد كنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/٢٢
- ¹⁸أزهري، حول الحكم علي الشيوخ علي عبد الرزاق، جريدة السياسة كثره عضبي، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٤
- ¹⁹الرحالة، عصبة الإلحاد، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٩/٩
- ²⁰الرحالة، محاكمة الشيوخ علي عبد الرزاق، مرجع سابق
- ²¹أزهري، مرجع سابق
- ²²المدوي، محمد، ماذا تكلم السياسة من هيئة كبار العلماء، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/١٨
- ²³الجوي، مرجع سابق
- ²⁴أزهري، مرجع سابق
- ²⁵الرحالة، مرجع سابق
- ²⁶شاكر، محمد، الإسلام وأصول الحكم، أخطار عظمي تتهدد الإسلام في قواعد ملكه ونظام حكمه، فيا أيها التوام ويحكموا هواء، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/١٣
- ²⁷جريدة الكفهم ولا تسحي، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٩/١٥
- ²⁸الرحالة، مرجع سابق
- ²⁹الرحماني، كنديل، الخلافة الإسلامية، الإسلام وأصول الحكم، الخطأ القرآني، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٣
- ³⁰شكوت، مرجع سابق
- ³¹رضا، رشيد، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام) بل دعوة جديدة إلى إسف بنائها وتضليل أبنائها، المنار، يوليو ١٩٢٥، ص ١٠٤
- ³²المحرر، الرد علي كتاب الإسلام وأصول الحكم، المنار، سبتمبر ١٩٢٦، ص ٤٧٧

- ٢٩٢ -، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين على اللادينين، المعارف، سبتمبر ١٩٢٥، ص ٢٩٢
- ٢٩٣ - المحرر، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، المعارف، يوليو ١٩٢٥، ص ٢٣١
- ٢٩٤ - المحرر، اللادينيين في تونس ومصر وكتاب علي عبد الرزاق، المعارف، يناير ١٩٢٦، ص ٥٠٠
- ٢٩٥ - المحرر، الرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم مرجع سابق
- ٢٩٦ - المحرر، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين على اللادينيين، مرجع سابق، ص ٢٨٣
- ٢٩٧ -، نظرة في كتاب حقيقة الإسلام لتصول الحكم لصاحب الفضيلة الشيخ بخيت المطيعي، المعارف، مارس ١٩٢٧، ص ٥٣
- ٢٩٨ - المحرر، نظرة في كتاب حقيقة الإسلام وأصول الحكم لصاحب الفضيلة الشيخ بخيت المطيعي، المعارف، مايو ١٩٢٧، ص ١٩٩
- ٢٩٩ - رضا، رشيد، مرجع سابق، ص ١٠٤
- ٣٠٠ - علماء الأثر، الإسلام وأصول الحكم، عريضة مقدمة من علماء الأثر، المعارف، يوليو ١٩٢٥، ص ٢١٦
- ٣٠١ - المحرر، القضايا الدولية في المحاكم ونتائج الحرية، المعارف، يناير ١٩٢٦، ص ٥٥٢
- ٣٠٢ - المحرر، اللادينيين في تونس ومصر، مرجع سابق
- ٣٠٣ - المعارف، حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٣٨٢
- ٣٠٤ - المحرر، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين، مرجع سابق، ص ٣٩٤
- ٣٠٥ - المحرر، صاحب المعارف وجريدة السياسة، المعارف، مايو ١٩٢٧، ص ٣٢٠
- ٣٠٦ - الجلدي، مرجع سابق، ص ٢٢٥
- ٣٠٧ - شكري، غالي، مرجع سابق، ص ٢٤٦
- ٣٠٨ - الجلدي، مرجع سابق، ص ٢٢٢
- ٣٠٩ - مرجع سابق، ص ٣٢٢-٣٢٣
- ٣١٠ - مرجع سابق، ص ٣٢١-٣٢٢
- ٣١١ - مرجع سابق، ص ٣٢٦
- ٣١٢ - شيخ معهد علماء أسوط، كرامة الدين والشيخ طه حسين، كوكب الشرق، ٦ مايو ١٩٢٦
- ٣١٣ - الرلمي، مصطفى صادق، استاذ الأدب في الجامعة ووزارة المعارف، كوكب الشرق، ١١ مايو ١٩٢٦
- ٣١٤ - الدجوي، يوسف، من يهذه الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، إذا اتخذ مدير الجامعة بهذه الحيلة الإنهاية ليل لتخضع الأمة الإسلامية، كوكب الشرق، ٢١/٥/١٩٢٦
- ٣١٥ - أصولي، طه حسين وعلقون، كوكب الشرق، ١٧/٥/١٩٢٦
- ٣١٦ - مرجع سابق
- ٣١٧ - الرلمي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة، حرية التفكير أم حرية التكفير، كوكب الشرق، ٧/٧/١٩٢٦
- ٣١٨ - العدي، محمد أحمد، الدكتور طه حسين يمادي التاريخ والعلم فوق عذوقه للدين، كوكب الشرق، ٢٢/٥/١٩٢٦
- ٣١٩ - الرلمي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة، قال إما أوفقه علي علم بل هي فلتة، كوكب الشرق، ٢٦/٤/١٩٢٦
- ٣٢٠ -، الأدب العربي في الجامعة، موقف جرجل وزارة المعارف، كوكب الشرق، ٨/٥/١٩٢٦
- ٣٢١ - شيخ علماء الإسكندرية، علماء الإسلام يعضون للدين الكريم ويطلبون إخماد الفتنة قبل شيوعها، كوكب الشرق، ٩/٥/١٩٢٦
- ٣٢٢ - عالم ناخب، كتاب الشعر الجاهلي، وموقف جريدة السياسة، كوكب الشرق، ١٢/٥/١٩٢٦
- ٣٢٣ - حسين، إسماعيل، حول الدكتور طه حسين، كوكب الشرق، ١٨/٥/١٩٢٦
- ٣٢٤ - الرلمي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة وشعر طه هو طه الشعر، كوكب الشرق، ١٠/٦/١٩٢٦
- ٣٢٥ - الرلمي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة، استاذ الأدب والقرآن إلى هيئة كبار العلماء ومجلس إدارة الجامعة، كوكب الشرق، ١ مايو ١٩٢٦
- ٣٢٦ -، الأدب العربي في الجامعة واضرب لهم مثالا، كوكب الشرق، ٤/٦/١٩٢٦
- ٣٢٧ -، الأدب العربي في الجامعة، طه حسين ابن الجامعة البكر، كوكب الشرق، ١٥/٥/١٩٢٦
- ٣٢٨ - الرلمي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة، ذو الأفتال، كوكب الشرق، ١٦ يوليو ١٩٢٦
- ٣٢٩ - المحرر، إلى متى هذا الاعتداء لكاتب أدبي، كوكب الشرق، ١٩ يوليو ١٩٢٦
- ٣٣٠ - لجنة الدفاع عن الدين بالأثر، السياسة ورجال الدين، بمناسبة كتاب الدكتور طه حسين، كوكب الشرق، ١٥ يوليو ١٩٢٦

- ٦٥ كوكب الشرق، قرار العلماء بشأن كتاب طه حسين إلى نواب الأمة، ١٩٢٦/٨/٢
- ٦٦ شوخ معهد علماء أسبوط، مرجع سابق
- ٦٧ حسين، سماعيل، حول الدكتور طه حسين، مرجع سابق
- ٦٨ الرافعي، مصطفى، الأدب العربي في الجامعة، أد كين الرشد من ألفي، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/٢٨
- ٦٩ شيخ علماء الإسكندرية، مرجع سابق
- ٧٠ المحرر، جمعية الإلحاد والزندقة، العلم والدين، المنار، سبتمبر ١٩٢٦
- ٧١ المحرر، العلم والدين، المنار، أكتوبر ١٩٢٦، ص ٢٤
- ٧٢ المحرر، كتاب في الشعر الجاهلي، دعاية إلى الإلحاد والزندقة وطعن في الإسلام، المنار، ديسمبر ١٩٢٦
- ٧٣ المحرر، جمعية تجديد الإلحاد والزندقة والإباحة المطلقة، المنار، أغسطس ١٩٢٦، ص ٢٨٨
- ٧٤ مسلم غيور، التنمية الأمم . القاضي مترايخ، تلقح القضاء المصري، الجامعة المصرية تحت راية القرآن، المنار، نوفمبر ١٩٢٧، ص ٧٠٢
- ٧٥ المحرر، الإلحاد في الجامعة المصرية، المنار، مايو ١٩٢٦، ص ١٢٩
- ٧٦ جمعية تجديد الإلحاد والزندقة والإباحة المطلقة، مرجع سابق
- ٧٧ كتاب في الشعر الجاهلي، دعاية إلى الإلحاد والزندقة وطعن في الإسلام، مرجع سابق
- ٧٨ الدعوة للإلحاد بالتحريك في الدين، كتاب في الشعر الجاهلي، المنار، نوفمبر ١٩٢٦، ص ٦١٩
- ٧٩ الإلحاد في الجامعة المصرية، مرجع سابق، ص ١٢٩
- ٨٠ مسلم غيور، مصدر سابق، ص ٧٠٣-٧٠٤
- ٨١ المحرر، الدعوة إلى الإلحاد بالتحريك في الدين، مرجع سابق، ص ٦٢١
- ٨٢ الإلحاد في الجامعة المصرية، مرجع سابق، ص ١٢٨
- ٨٣ قرار النيابة العامة في قضية الدكتور طه حسين، المنار، يوليو ١٩٢٧، ص ٣٨٠
- ٨٤ هيكل، محمد حسين، رجال الدين وحركاتهم السياسية بمناسبة كتاب الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي، السياسة اليوم، ١٩٢٦/٧/٧
- ٨٥ مرجع سابق
- ٨٦ انظر المزيد :
- ٨٧ - شكري، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٣١
- ٨٨ - الانصاري، مرجع سابق، ص ٥٦-٥٩
- ٨٩ - السيد، غلاف، مرجع سابق؛
- ٩٠ خدوري، مرجع سابق، ص ٧٨-٧٩
- ٩١ انظر المزيد :
- ٩٢ - لواد، عاطف أحمد، الحرية والفكر السياسي المصري، دراسات تحليلية في علم الاجتماع السياسي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠، ص ١٤٥-١٩٥
- ٩٣ الجادوي، مرجع سابق، ص ٩
- ٩٤ بهاء الدين، أحمد، أيام لها تاريخ، القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧، ص ٢٢٢-٢٢٤
- Gershani, I. Egyptian Intellectual History and Egyptian intellectuals in the Interwar period, *Asian and African Studies*, vol. 19, no.3, 1985, p345.⁹⁰
- ٩٥ السيد، غلاف، مرجع سابق، ص ٢٤٣-٢٤٤
- ٩٦ See also, Smith, C, the "Crisis of Orientation" : the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, *International Journal of Middle East Studies*, vol4, 1973, pp 383-410.
- ٩٧ أمين، أحمد، لقد أضياء الرسالة، ١٩٣٦/٧/١ أن ص ٨٨٣
- ٩٨ المنظمة، عزيز، المبادئ من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٣٥
- ٩٩ راجع : خدوري، مرجع سابق، ص ٢٣٥-٢٤٦

الفصل الرابع
التسامح السياسي
١٩٨٢-١٩٩٦

بينما اهتم الفصل السابق باستكشاف موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني ١٩٢٣-١٩٣٠، فإن هذا الفصل يسعى إلى الإجابة علي تساؤل هام، وهو أين نحن الآن بعد حوالي سبعين عاما، ما موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة ثقافتنا، هل تقف علي نفس النقطة أم ترسخت بصورة أكبر أم العكس صحيح؟ ولذلك، يهتم هذا الفصل بدراسة موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني بمنظوماته المختلفة، والتي تمارس دوراً في التأثير علي الرأي العام من خلال خطابها المعلن. وتجدر الإشارة أن هذه النخبة تضم عدداً من الشخصيات البارزة والمؤثرة ذات الانتماء لمنظمة من منظمات المجتمع المدني أو أكثر.

يناقش هذا الفصل أربعة محاور:

أولاً: حالة المجتمع المدني في مصر، وسينصب التركيز في هذا المحور علي دراسة مدى توافر المقومين الأوليين من مقومات المجتمع المدني، وهما التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة.

ثانياً: رصد سمات المناخ السياسي والفكري السائد علي اعتبار أن هذا المناخ هو البيئة التي برزت في ظلها القضايا محور التحليل، كما أنه السياق الذي يسهم في تفسير كثير من المواقف، وكذلك ملابسات ظهور القضايا محور التحليل.

ثالثاً: تحديد موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في الخطاب موضع التحليل بالاعتماد علي أسلوب تحليل المضمون.

وأخيراً: تفسير النتائج.

يتفرع هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حالة المجتمع المدني في مصر: في المقومات.

المبحث الثاني: ملامح المناخ السياسي والفكري السائد.

المبحث الثالث: موقع قيمة التسامح السياسي في الخطاب السياسي للمجتمع المدني.

المبحث الأول

حالة المجتمع المدني في مصر في المقومات

شهد أواخر عقد الثمانينات، وما مر من عقد التسعينات اهتماما غير مسبوق بمفهوم المجتمع المدني في مصر. وقد ساد هذا الاهتمام لذي عديد من مؤسسات المجتمع المدني المختلفة؛ أحزاب سياسية، جماعات مهنية... كما احتل موقعا بارزا في خطاب النخبة أيا كانت اتجاهاتها السياسية والفكرية خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي. وهكذا أصبح مفهوم المجتمع المدني مفهوما ذاتع الانتشار علي الساحة السياسية وفي المجال الأكاديمي. بينما كان محور اهتمام الساحة السياسية كيفية إسهام المجتمع المدني في إحداث التحول الديمقراطي، انصب اهتمام العلماء والباحثين- بالإضافة إلى ما سبق - علي التاصيل النظري للمفهوم، مقوماته وإشكالياته النظرية والعملية.

كما أشرنا في الفصل الأول يقوم المجتمع المدني علي ثلاثة أسس وفقا للسيد، وهي التعددية التنظيمية أي تعدد التنظيمات والتشكيلات الفاعلة في المجتمع المدني سواء كانت أحزابا سياسية أو جماعات مصالح... والاستقلال النسبي عن الدولة بمعنى تمتع هذه التنظيمات بدرجة من الاستقلال عن الدولة تمكنها من إدارة شئونها وممارسة نشاطها بحرية. وأخيرا سدي توافر التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في تفاعلات منظمات المجتمع المدني مع الدولة وقبما بين بعضها البعض.^(١)

يتمتع المجتمع المصري بتجربة ثرية ومتنوعة، حيث يضم عديدا من التنظيمات والتشكيلات التي تنتمي إلى المجتمع المدني. هذه التشكيلات التي يعود ظهور بعضها إلى أواخر القرن الماضي وأوائل ذلك القرن مثل بعض الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية والأحزاب السياسية.

هناك عدة معايير يمكن على أساسها تصنيف منظمات المجتمع المدني في مصر، وهي على التوالي معيار الطيبة أو الموقف من العملية الإنتخابية (منظمات وجمعيات رجال الأعمال والفنوف التجارية واتحاد الصناعات ونقابات العمال). ومعيار الانتماء إلى هيئة واحدة (النقابات المهنية). ومعيار الانتماء إلى فكر سياسي وإيديولوجي معين (الأحزاب السياسية). ومعيار تمثيل عقيدة دينية واحدة (المؤسسات الدينية الإسلامية والقطيعة)، وأخيرا معيار أداء دور اجتماعي وتنموي أو ثقافي وعلمي (الجمعيات الأهلية والنوادي الثقافية والأندية والجمعيات العلمية).^(١)

أولا: الأحزاب السياسية

يوجد بمصر خمسة عشر حزبا سياسيا، تسعة منهم ظهرت للوجود بمقتضى حكم قضائي. واستنادا إلى محكي القتل الانتخابي والتعبير عن أبرز التيارات السياسية الموجودة في المجتمع المصري، يمكن تحديد خمسة أحزاب تحتل موقعا محوريا في النظام الحزبي المصري وهي الحزب الوطني الديمقراطي (حزب الحكومة) والذي تأسس عام ١٩٧٧ ويمثل الوسط الليبرالي، وحزب الوفد الجديد ١٩٧٨ والذي يميز عن اليمين الليبرالي، حزب التجمع الوطني الديمقراطي الوجودي ١٩٧٦ ويمثل اليسار، حزب العمل الاشتراكي ١٩٧٧ والذي يمثل التيار الإسلامي وبعض ذوي الميول الاشتراكية الذين ينتمون للحزب منذ نشأته، وأخيرا الحزب العربي الديمقراطي الناصري ١٩٩٢ ويمثل التيار القومي. بجانب الأحزاب الخمسة الكبار هناك عشرة أحزاب قزمية، قد لا يعبر بعضها عن اتجاهات سياسية واضحة وهي على التوالي - وفقا لتاريخ التأسيس - حزب الأحرار ١٩٧٦ - حزب الأمة ١٩٨٤ - حزب الخضر ١٩٩١ - الحزب الديمقراطي الشعبي ١٩٩٢ - حزب مصر العربي الاشتراكي ١٩٩٢ - حزب مصر الفتلة ١٩٩٢ - حزب العدالة الاجتماعية ١٩٩٣ - الحزب الديمقراطي الاتحادي ١٩٩٣ - حزب التكافل ١٩٩٥.^(٢)

بقدر ما تتمتع التجربة الحزبية في مصر بثراء من حيث الكم، بقدر ما تواجه مشاكل وتعلني من جوانب ضعف عديدة من ناحية الكيف. وقد اتفق عدد من الدراسات المعنية بالظاهرة الحزبية في مصر على مجموعتين من عوامل الضعف؛ الأولى تتعلق بالأحزاب ذاتها، والثانية تتصل بالعلاقة بالدولة.

تتحدد أهم عوامل المجموعة الأولى في:

• سيادة الطابع النخبوي في الأحزاب السياسية، مما يجعلها أقرب للنوادي السياسية منها إلى الأحزاب الجماهيرية، وهذا ما دفع كثيرا من المحللين السياسيين لوصفها بأنها أحزاب صنف ومقام أكثر من أحزاب جماهيرية. وفقا لعبد المجيد، فإن أخطر ما ينطوي عليه هذا الطابع أن عضوية الأحزاب المصرية أخذت في التقلص مما يؤكد عدم قدرتها على استيعاب الأجيال الجديدة التي تتجه قطاعات منها للتطرف والعنف. وأن العامل الجوهرى وراء ضالة الإقبال على الانضمام للأحزاب ينحصر في تسلط حلفاء ضيقة من الساسة والمتقنين المحترفين للعمل السياسي على الأحزاب. هذا التسلط الذي يمثل عامل طرد للكثيرين ممن انضموا إلى هذه الأحزاب وصنمته المفارقة بين الشعارات المرفوعة وواقع الممارسة الفعلية. وقد ثبت في معظم الأحوال أن الحلفاء الضيقة ذات العقيدة الشللية تفضل الاستئثار

بالنفوذ في أحزاب صغيرة، على القسّام هذا النفوذ مع آخرين في أحزاب كبيرة واسعة العضوية.^(١)

• وجود أزمة تجنيد سياسي، فضلاً عن ضعف درجة النفاذ للتجنيد، فإن معايير التجنيد -إن وجدت- تقوم على اعتبارات شخصية وليست موضوعية، مثل الشّلية والقرب من رئيس الحزب والثراء وغيرها.^(٢) مما يؤدي في النهاية إلى ضعف دوران النخبة وتحجر القيادات العليا في الأحزاب في مواقعها لمنوات طويلة تعود إلى نشأة الحزب ذاته، ممّا هو واقع في أحزاب التّجمع والوفد والعمل والأمة والأحرار، وحتى الأحزاب الجديدة لم تسلم من هذه الظاهرة.^(٣)

• أزمة ديمقراطية داخلية، تتجلى مظاهرها -بالإضافة إلى تحجر القيادات في مواقعها - فسي مركزية القرارات والصراعات الداخلية سواء كانت لأسباب شخصية أو سياسية. فعلى سبيل المثال شهد عام ١٩٩٤ عدداً من الصراعات الداخلية التي وصل بعضها لحد الانشقاقات الحزبية. وقد دارت معظم هذه الصراعات حول توزيع المناصب والمركزية في اتخاذ القرارات، وبصورة أقل حول بعض الخلافات الفكرية. فقد استمر الصراع على الخلافة فيما وراء الكواليس في حزب الوفد. كما تجرّت الخلافات داخل لجان الحزب فسي بعض المحافظات بسبب قرارات التعيين التي يصدرها رئيس الحزب بطريقة مركزية. وكان من نتيجة ذلك تشكل بعض الجبهات المعارضة لسياسات رئيس الحزب، مثل جبهة الوفنيين الأصليين في الإسكندرية وجبهة الوفنيين الأحرار في الجيزة. أما حزب العمل فقد شهد استمرار الصراع بين إبراهيم شكري ومجموعة أحمد مجاهد حول رئاسة الحزب. ولم يخرج الحزب الناصري عن المضمار، إذ احتدم الصراع بين شباب الحزب وقياداته الكبيرة عندما وجه الأولون اتهامات للقيادات بأنها تسعى للسيطرة الكاملة على الحزب واستبعاد الكوادر الشابة، كما أنها تتقاص عن اتخاذ مواقف حاسمة تجاه القضايا الحيوية الداخلية والخارجية.^(٤)

• أزمة علي معنوي العلاقة بالجماهير؛ تتبلور هذه الأزمة في عجز الخطاب السياسي الحزبي عن التوجه للجماهير، فهو موجه للأعضاء بالأساس، فضلاً عن عدم تعبيره عن مصالح قوي اجتماعية محددة داخل المجتمع المصري من ناحية^(٥). كما تتجلى الأزمة فسي فشل جميع الأحزاب السياسية في استكمال بناء هيكلها التنظيمية، وعلى وجه الخصوص فسي المستويات القاعدية ذات الصلة المباشرة بالجماهير، بل حدوث انتكاسات في بعض الأحيان ونموذج ذلك ما حدث في حزبي التّجمع والأحرار.^(٦)

يعد قانون الأحزاب السياسية حجر الزاوية في مجموعة العوامل المتصلة بالعلاقة بالدولة.

وضع قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بتعديلاته المختلفة (القانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩، القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٨٠، القانون رقم ١٠٨ لسنة ١٩٩٢) عدداً من القيود على الممارسة الحزبية، إذ نص على عدة شروط لتأسيس أي حزب سياسي مثل عدم تعارض مقوملت الحزب أو مبادئه أو أهدافه أو برامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية وثورة ٢٣ يوليو و ١٥ مايو. وضرورة تميز برنامج الحزب وسياساته وأماليه عن الأحزاب الأخرى. وكذلك اشتراط عدم قيامه في مبادئه أو برامجه أو مباشرة نشاطه أو اختيار قياداته أو أعضائه على أساس يتعارض مع أحكام القانون رقم ٣٣ لعام ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، أو على أساس طبقي أو طائفي أو عرقي أو جغرافي. وقد أضاف للتعديل الأخير للقانون فيما آخر على الممارسة الحزبية، وذلك بحظر ممارسة أي نشاط حزبي قبل اكتساب الشخصية الاعتبارية،

بمعنى حظر أنشطة الأحزاب تحت التأسيس. كما جرم أي اتصالات تجري مع أي أحزاب أجنبية.^(١٠)

ومن ناحية أخرى، فقد نص القانون على تشكيل لجنة شئون الأحزاب السياسية والتي تتكون من رئيس مجلس الشورى ووزراء العدل والداخلية وشئون مجلس الشعب والشورى، بالإضافة لثلاثة أعضاء من السلك القضائي - غير حزبين - يقوم باختيارهم رئيس الجمهورية. وتختص هذه اللجنة - والتي تعتبر في النهاية لجنة غير محايدة - بدراسة إخطارات تأسيس الأحزاب السياسية والبت فيها، كما يجوز لها طلب حل الحزب ومصادرة أمواله ووقف صحفه ونشاطه.^(١١)

وقد دأبت أحزاب المعارضة على المطالبة بتعديل قانون الأحزاب السياسية، والإكراه بحرية تأسيس الأحزاب وممارسة نشاطها بعد إخطار الجهات المعنية دون توقف على موافقة أي جهة من الجهات.^(١٢) غير أن المطالب لم يلق استجابة، وبدلاً من ذلك صدر التعديل الجديد ليفرض مزيداً من القيود على التجربة الحزبية مما دفع بعض الأحزاب المعارضة للاجتماع وإصدار بيان مشترك تملن فيه رفضها للتعديل الجديد.^(١٣)

ثانياً: النقابات المهنية

يوجد بمصر ٢٣ نقابة مهنية تتباين في تاريخ نشأتها وحجم عضويتها، وكذلك دورها وعلاقتها بالدولة. كانت نقابة المحامين أسبق النقابات ظهوراً حيث تأسست عام ١٩١٢، تبعها كل من نقابة الأطباء ونقابة المهندسين اللتين تأسستا في الأربعينات من هذا القرن. أما غالبية النقابات المهنية الأخرى فقد ظهرت بعد عام ١٩٥٢. تمتد نقابة المعلمين أكبر النقابات من حيث العضوية حيث تضم ٧٥٠٠٠٠ عضو، تليها نقابة التجار ٢١٠٠٠٠ ثم الزراعيين ٢٥٠٠٠٠ ثم المهندسين ١٩٢٥٠، ثم المحامين ١٥٠٠٠٠. وفي مرتبة ثالثة نقابات الأطباء ١٠٠٢٠٠ عضو، والصيادلة ٣٠٠٠٠، والصحفيين ٥٠٠٠. وذلك طبقاً لبيانات عام ١٩٩١.^(١٤) وبالإضافة لهذه النقابات الثماني هناك نقابات طب الأسنان - الطب البيطري - المهن التمثيلية - المهن السينمائية - المهن الموسيقية - المهن العلمية - المهن الاجتماعية - المهن الفنية التطبيقية - الفنانين التشكيليين - مصممي الفنون التطبيقية - الممرضين - محظي وقراء القرآن الكريم - المرشدين السياحيين - المهن الرياضية.^(١٥)

تمثل تجربة النقابات المهنية في مصر توليفة فريدة من نوعها تحمل في طياتها كلا من مصادر القوة وجوانب الضعف. ويتعين الإشارة هنا إلى أنه من الصعب الحديث عن تجربة النقابات المهنية بأنها كل متفق أو تتطبق عليها مصادر القوة وجوانب الضعف بنفس الصورة، فالتميزات والتباينات فيما بين النقابات المهنية تتجاوز جوانب الشبه. ولهذا السبب فإن الحديث سينصرف إلى السمات العامة وما تحمله من جوانب قوة وضعف لذي أبرز وأهم النقابات المهنية في مصر.

تحدد أبرز السمات في:

- الدور المتنامي للجماعات المهنية في الأونة الأخيرة على صعيد العمل النقابي. فقد اتجهت عديد من النقابات المهنية (نقابات المهندسين والأطباء والصحفيين) إلى تقديم عديد من

الخدمات الاجتماعية والاقتصادية إلى أعضائها، مثل توفير نظم الرعاية الصحية وإقامة مشروعات سكنية وتقديم قروض لإقامة مشروعات صغيرة وغيرها من الخدمات.^(١٧)

• اهتمام بعض النقابات المهنية بقضايا سياسية داخلية وخارجية، بل وتبني مواقف قد تتعارض مع مواقف وتوجهات النظام السياسي في كثير من الأحيان. ومن أبرز القضايا محل الاهتمام قضايا الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان (نقابات المهندسين والأطباء والمحامين والصحفيين). وتجدر الإشارة إلى أنه بينما تنقسم كل من نقابتي المحامين والصحفيين بمراقبة اهتماماتها السياسية، فإن الاهتمامات السياسية لنقابتي المهندسين والأطباء ترتبطت أساساً بسيطرة التيار الإسلامي على مجالس هذه النقابات.

• احتدام أزمة الممارسة الديمقراطية الداخلية، والتي تتجلى مظاهرها في الصراع على قيادة الجماعة واتخاذ بعض القرارات الأساسية دون استشارة مجلس النقابة أو الرجوع إلى الجمعية العمومية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما مرت به نقابة التجار في عقد الثمانينات، إذ كانت مسرحاً للصراع بين قائدين تدعي كل منهما أحقيته بمنصب النقيب.^(١٨) كذلك ما شهده نقابة المحامين من انقسام حاد بين كتلة الإخوان المسلمين داخل مجلس النقابة، وكتلة المعارضين العشرة (الذي كان من ضمنهم النقيب الراحل). وقد وصلت هذه الصراعات إلى ساحات القضاء ودارت حول اتهام كتلة جماعة الإخوان المسلمين بارتكاب مخالفات مالية وإدارية، والمطالبة بفرض الحراسة القضائية على النقابة من قبل كتلة المعارضين العشرة. هذا فضلاً عن الصراعات بين أنصار التيار الإسلامي ذاته داخل مجلس النقابة والتي كانت أحد أسباب تعطيل انعقاد المجلس حوالي عام ونصف العام.^(١٩) ولم تتج نقابة المهندسين من حياء الصراخ هي الأخرى. فقد وصلت الصراعات الداخلية بين مجلس النقابة ذي الأغلبية الإخوانية من جهة ومعارضيه من جهة أخرى والذين تمثلوا في جبهة المهندسين الوطنية ولجنة المطالبة بحقوق المهندسين إلى ساحات القضاء عندما قام الآخرون برفع دعوى تطالب بفرض الحراسة القضائية على النقابة بسبب ما دب من خلافات بين أعضاء المجلس وبينهم وبين النقيب، وأدى إلى تعذر إجراء الانتخابات، بل واستمرار نصف الأعضاء بطريقة غير شرعية بعد انتهاء مدتهم القانونية.^(٢٠) ومن ضمن مظاهر الممارسات غير الديمقراطية الأخرى في حديد من النقابات المهنية استمرار نسبة كبيرة من القيادات في مواقعها فترة طويلة من الزمن تصل إلى عشر سنوات وعدم وضع حد أدنى لشغل منصب النقيب أو عضو المجلس.^(٢١)

أما بالنسبة للعوامل المتعلقة بعائلة النقابات المهنية بالدولة، فيعضها يرجع إلى ما قبل إصدار قانون النقابات المهنية والأخر يستند للقانون المذكور. قبل إصدار هذا القانون كان القيد المفروض من الدولة على النقابات المهنية يتوفر في النص في قانون النقابة على حظر ممارسة أي نشاط سياسي أو ديني والحق في حل مجالس النقابات، فضلاً عن تدخل المدعي العام الاشتراكي في الانتخابات بفحصه قوائم المرشحين قبل التصويت. فكل مبيد المثل حظرت جميع القوانين اللاحقة على قانون إنشاء نقابة المحامين ممارسة أي نشاط سياسي أو ديني (القانون رقم ١٣٥ لسنة ١٩٣٩ - القانون ٩٨ لسنة ١٩٤٤ - القانون ٩٦ لسنة ١٩٥٧). أما القانون رقم ٦١ لسنة ١٩٦٨ رغم صدوره خالياً من هذا النص، إلا أنه تضمن نصاً جديداً وهو أن يجري نشاط النقابة في إطار الاتحاد الاشتراكي العربي. وقد تكرر نص الأمر في قانون نقابة الصحفيين رقم ١٠ لسنة ١٩٤١ والذي حدد أغراض النقابة وحظر الاشتغال بأي عمل خارج الأغراض المحددة بالقانون.^(٢٢)

صدر قانون ضمان ديمقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣، والمعروف بقانون النقابات المهنية الموحد، لمواجهة تصاعد نفوذ التيار الإسلامي في هذه النقابات. وقد اشترط القانون ضرورة مشاركة ٥٠% من الأعضاء في الانتخابات النقابية كشرط لصحة إجرائها. وإذا لم يتوافر نصاب الـ ٥٠% في الجولة الأولى يتم إجراء جولة ثانية بعد أسبوعين تستلزم توافر نصاب الثلث، فإذا لم يتوافر هذا النصاب يستمر النقيب ومجلس النقابة في مباشرة اختصاصاتها لمدة ثلاثة أشهر فقط ويدعى أعضاء الجمعية العمومية خلال هذه المدة لانتخاب النقيب أو مجلس النقابة بذات الطريقة، ويكون الانتخاب صحيحا باكتمال نصاب الثلث، وإذا لم يتم ذلك تدار النقابة من قبل لجنة مؤقتة مكونة من بعض القضاة وأعضاء الجمعية العمومية الأكبر سناً.^(٢٢)

قبل إصدار القانون، اجتمع رئيس مجلس الشعب برؤساء النقابات لاستطلاع رأيهم في مشروع القانون. وقد اقتضت الدعوة عليهم فحسب - دون غيرهم من أعضاء مجالس النقابات - نظرا لأنهم لأهم شخصيات مقبولة لدى النظام المياسمي. وتجدر الإشارة إلى أن رؤساء النقابات لم يقوموا بدعوة جمعياتهم العمومية قبل الاجتماع برئيس مجلس الشعب، وذلك للتعرف على آرائهم في مشروع القانون. ومن ناحية أخرى فلم يسفر الاجتماع عن اتخاذ رؤساء النقابات موقفاً موحدًا، بل عرض كل نقيب تحفظاته بشأن بند أو آخر في المشروع، وقد اعترض على مشروع القوانين آنذاك ١٧ رئيس نقابة. وعلى صعيد آخر لجأت مجالس النقابات ذات الأغلبية الإسلامية إلى التعبير عن رفضها للقانون بأشكال عدة، مثل تنظيم المسيرات السلمية وإصدار البيانات، وتجلت ذروة المعارضة في المطالبة بسحب الثقة من نقيب المهندسين وإلغاء قيد أعضاء نقابة المحامين من أعضاء مجلس الشعب الذين وافقوا على القانون.^(٢٣)

كما شهد عام ١٩٩٤ نزاعات متعددة في أكثر من نقابة بين اللجنة القضائية المشرفة على الانتخابات والتي استحدثها القانون الجديد، وبين مجالس النقابات ذات الأغلبية الإخوانية، مما أدى إلى تكرار تأجيل الانتخابات. وتعد نقابة المهندسين نموذجاً صارخاً على ذلك، حيث تسم تأجيل الانتخابات النقابية خمس مرات متتالية، كل مرة بحجج ومبررات مختلفة، مثل انشغال القضاة في دورات تدريبية والانتظار حتى تصفية كافة المشاكل وتزامن الانتخابات مع الإجازة القضائية السنوية ووجود طعون انتخابية، حتى انتهى الأمر بفرض الحراسة القضائية على النقابة بل وتلغيز الحكم بالقوة.^(٢٤)

ثالثاً: النقابات العمالية

يقوم التنظيم النقابي العمالي في مصر على شكل بناء هرمي، قاعدته للجان النقابية في المنشآت الزراعية والصناعية والخدمية، وقمته الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، يتوسطهما ثلاث وعشرون نقابة عامة (نقابة عمال الزراعة والري - الغزل والنسيج - للصناعات الغذائية - الصناعات الهندسية والمعدنية والكهربائية - البناء والأخشاب - الكيماويات - المناجم والمحاجر - الإنتاج الحربي - البترول - عمال التجارة - البنوك والتأمينات - المسكوك الحديدية - الاتصالات الملكية واللاسلكية - المرافق العامة - الخدمات التعليمية - الخدمات الصحية - النقل البري - النقل البحري - السياحة والفنادق - الخدمات الإدارية - البريد - النقل الجوي - الصحافة والطباعة والإعلام).^(٢٥)

يعتمد التنظيم النقابي مبدأي في ممارسة نشاطه، وهما مهدها الواحدة والمركزية. بمعنى ألا تتشكل أكثر من لجنة نقابية واحدة بالمنشأة ونقابة عامة واحدة للصناعة الواحدة أو الصناعات المتماثلة أو المترابطة أو التي تشترك في إنتاج واحد على المستوى القومي، وكذلك اتحاد عام واحد يجمع كل النقابات العامة. كما يقسم توزيع الاختصاصات فيما بين مستويات التنظيم النقابي المختلفة بالمركزية، إذ تتركز الاختصاصات والصلاحيات في المستويات الأعلى (الاتحاد العام لنقابات عمال مصر والنقابات العامة) مقابل الاقتتال على المستويات الأدنى الممثلة في اللجان النقابية والتي تنمى تنامياً مباشراً مع القواعد العمالية.^(٢٦)

أما عن قوام عضوية التنظيم النقابي، فتبلغ وفقاً لبيانات كتاب الجمعية العمومية للاتحاد عن الدورة النقابية ١٩٩١-١٩٩٥ (٢٠٦٦٨، ٢٠٣١٣، ٢٠١٧).

فضلاً عن مظاهر الخلل البيروقراطية التي ذكرناها سلفاً والتي تتعكس على طبيعة الممارسة الديمقراطية داخل التنظيم النقابي، هناك مظاهر أخرى للخلل من أبرزها وجود فجوة واسعة بين التنظيم النقابي والطبقة العاملة المصرية. فالتنظيم النقابي لا يضم أكثر من ٢٠% من حجم الطبقة العاملة المصرية. كذلك عدم انتماء العضوية النقابية بالتجانس إذ أنها موزعة بين ثلاثة قطاعات، الزراعة والصناعة والخدمات، وما يفترضه ذلك من اختلاف في درجات الوعي خاصة في ظل وجود قطاع خدمات متضخم وعضوية دكتورية شكلية تتركز بالأساس وسط عمال الزراعة والصناعات الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، فإن التنظيم النقابي لم يشذ عن المضمار، فهو يعاني بدوره من أزمة دوران نخبة تتمثل في استمرار نفس القيادات على قمة الاتحاد والنقابات العامة لدورات متتالية. كما تجتأحه الانقسامات الداخلية حول كيفية الدفاع عن مصالح العمال خاصة بعد تصاعد مخنصي الاحتياجات العمالية في السنوات الأخيرة، حيث يتنازع التنظيم النقابي تياران؛ الأول ينقسم بالمحافظة والسعي للحفاظ على العلاقة بالدولة، ولذا يصير على استخدام الميول التقليدية للتأثير على النظام السياسي مثل مقابلة المسؤولين وتقديم المذكرات، والتيار الثاني تيار راديكالي ويتركز في صفوف من هم قابعون عند قاعدة الهرم النقابي - يرى أن الوسائل التقليدية لم تعد مجدية ولم تحقق أي نتائج ولابد من اللجوء إلى أساليب أخرى أكثر راديكالية مثل الإضرابات والاعتصامات.^(٢٨)

أما بخصوص علاقة التنظيم النقابي بالدولة، فقد سمعت الأخيرة من خلال القوانين النقابية المتتالية بدء من القانون ٩١ لعام ١٩٥٩ حتى القانون ٣٥ لعام ١٩٧٦ وما طرأ عليه من تعديلات في القانون ١ لعام ١٩٨١، وكذلك من خلال عدد من الإجراءات القانونية والسياسية إلى السيطرة على النقابات العمالية، بتطبيق عدد من الآليات مثل فرض الهيكل النقابي الواحد والمركزي الزاهن، والتدخل السياسي والإداري في الانتخابات النقابية، سواء عن طريق المدعي العام الاشتراكي الذي يخص قوائم المرشحين للانتخابات النقابية قبل الانتخابات أو عن طريق وزارة العمل التي تتدخل في أدق تفاصيل حياة التنظيم النقابي بمسؤولياته المختلفة من أول تسجيل المنظمة حتى حلها مروراً بإدارتها.^(٢٩)

لذمت هذه العوامل عديداً من النقابيين للحديث عن ضرورة تعديل قانون النقابات العمالية بما يقلل من المركزية ويدعم المستوي القاعدي الممثل في اللجان النقابية ويحد من الارتباط بوزارة العمل. بل وامتدّت ببعضهم إلى الدعوة لإقامة تعديدية نقابية. بيد أن كل هذه الإراهاصات لمزالت هامشية.

رابعاً: جمعيات رجال الأعمال

تتعدد الجماعات المعبرة عن مصالح رجال الأعمال في مصر، منها ما هو قديم مثل اتحاد الصناعات الذي نشأ عام ١٩٢٢ بهدف العناية بالمصالح المشتركة للقائمين على الصناعة المصرية ومعاونة الحكومة في رسم سياسة صناعية للبلاد. وكذلك الغرف التجارية التي ظهرت في صورة مقبولة في عام ١٩٥١، ثم تم تشكيل اتحاد عام يجمعها في عام ١٩٥٥، وأنشط به العمل على تنسيق جهود الغرف التجارية وتمثيلها لدى السلطات العامة في المباحثات التجارية التي تجريها مع الوفود التجارية الأجنبية.^(٣٠) أما الأنماط الجديدة من جمعيات رجال الأعمال فقد ارتبط ظهورها بتبني الدولة لسياسة الانفتاح الاقتصادي منذ منتصف السبعينات، ومن أبرزها المجلس المصري الأمريكي لرجال الأعمال الذي تأسس عام ١٩٧٥، جمعية رجال الأعمال المصريين ١٩٧٧، للغرفة الأمريكية للتجارة ١٩٧٨، جمعية مستثمري العاشر من رمضان ١٩٨٦، فضلاً عن مجموعات المستثمرين في المدن الجديدة واتحادات البنوك والمصدرين والمستوردين. وتجدر الإشارة إلى أن نشأة هذه المنظمات لا تخضع لقانون واحد، فبعضها تأسس بمقتضى قرارات جمهورية مثل المجلس المصري الأمريكي، وبعضها الآخر نشأ وفقاً لقانون الجمعيات رقم ٣٢ لعام ١٩٦٤ مثل جمعية رجال الأعمال المصريين وجمعية مستثمري العاشر من رمضان.^(٣١)

تتمتع جمعيات رجال الأعمال ذات النشأة الحديثة بعدد من جوانب القوة مقارنة بالغرف التجارية واتحاد الصناعات، حيث تتمتع بتجانس العضوية وصغر عدد الأعضاء وضخامة الموارد المالية والإدارة الديمقراطية بما يعكس على ارتفاع معدلات المشاركة في الانتخابات. وهذا على خلاف الغرف التجارية والصناعية والتي تبلغ العضوية فيها حوالي ٣ مليون عضو، كما أن الفوز بالمناصب القيادية فيها يتم في كثير من الأحيان بالتركية ولاتزيد المشاركة في الانتخابات عن بضعة آلاف.^(٣٢)

والنقطة الأكثر أهمية من ذلك، والتي تضفي قوة على جمعيات رجال الأعمال هي عدم تناقض مبادئها ومصالحها الأساسية مع توجهات السياسة الاقتصادية المصرية، مما يمنحها ميزة نسبية لا تتوفر لكثير من منظمات المجتمع المدني الأخرى، ويجعلها أقرب لصانع القرار، وأكثر قدرة على تحقيق أهدافها. ومن ناحية أخرى، فقد أدركت جمعيات رجال الأعمال أن تضامنها هو خير سبيل لتحقيق أهدافها. وقد تجلّى هذا الإدراك في ابتكار صياغات للممثل المشترك مثل المؤتمرات والندوات الدورية والعضوية المشتركة في لجان حكومية وبرلمانية، وأيضاً إنشاء لجان تعبر عنها جميعاً وتهدف إلى التنسيق فيما بينها، مثل لجنة التعامل مع المعولة الأمريكية ولجنة متابعة عملية التحول إلى القطاع الخاص. كما شهد عام ١٩٩٢ محاولة بلورة كيان مؤسسي يمثل كافة رجال الأعمال في مصر يطلق عليه اللقاء المشترك بين منظمات الأعمال في مصر.^(٣٣)

وأخيراً فإن السمات السابق الإشارة إليها من تجانس العضوية وتداخلها وسهولة النفاذ لمصالح القرار والتوافق مع التوجهات الاقتصادية للدولة تؤدي إلى تفعيل دور جمعيات رجال الأعمال في مصر.

خامسا: الجمعيات الأهلية

تتسم الجمعيات الأهلية مقارنة ببقية منظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها بضعفها عددها. فوفقا لما اعتمدت عليه قنديل من مصادر (وهي تقارير المؤشرات الإحصائية في مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية الصادرة عن وزارة الشؤون الاجتماعية)، بالإضافة لبعض المقابلات الشخصية التي أجرتها نفس الباحثة مع عدد من الخبراء، قامت بوضع سلسلة زمنية تعبر عن تطور عدد الجمعيات كالآتي^(٣٥):

| السنة | العدد الإجمالي |
|-------|----------------|
| ١٩٧٦ | ٧,٥٩٣ |
| ١٩٧٧ | ٧,٦٣٧ |
| ١٩٧٨ | ٨,٤٠٢ |
| ١٩٨٥ | ١١,٤٧١ |
| ١٩٨٦ | ١١,٧٧٦ |
| ١٩٨٧ | ١٢,٠١٣ |
| ١٩٩٠ | ١٢,٨٣٢ |
| ١٩٩٢ | ١٣,٢٣٩ |

وقد اتفقت هذه التقديرات إلى حد كبير مع ما توصل إليه عبد الوهاب، حيث قدر عدد الجمعيات في عام ١٩٧٦ بـ ٧٥٩٣، وفي عام ١٩٨١ بـ ١٠,٧٣١، وفي عام ١٩٨٧ بـ ١١,٧٧٦، وفي عام ١٩٩١ بـ ١٣,٢٣٩^(٣٦).

من واقع هذه التقديرات، يلاحظ أن هناك نموا كبيرا في عدد الجمعيات الأهلية خاصة في الفترة ١٩٨٥-١٩٩٢ مقارنة بالفترة التي سبقتها. وإن كانت هذه النتيجة لا تتطويع بالضرورة على افتراض أن هذه الفترة في النمو مصحوبة بطفرة في النشاط. فوفقا لسارة بن نفيسة، أن الوجود الرسمي لجمعية ما لا يعني وجودها الفعلي، فحوالي ٥٠% من الجمعيات لا تعمل^(٣٧).

تعاثي الجمعيات الأهلية مثلها مثل معظم منظمات المجتمع المدني من مشكلات ذاتية وأخرى متعلقة بملاقتها بالدولة. من أبرز المشكلات الذاتية التي تعترض عمل الجمعيات الأهلية، غلبة الطابع النخبوي على هذه المنظمات، وما يرتبط بذلك من أزمة مشاركة شعبية. تعكس المنظمات الأهلية بشكل عام عدم القدرة على الاستثمار على مستوي القواعد، وجذب الفئات المستهدفة إلى صفوفها وتشجيعها على المشاركة^(٣٨). وترجع قنديل هذه الظاهرة إلى سيطرة أفراد من الطبقتين الوسطى والعليا على هذه الجمعيات، واعتبارهم ممثلة توسيع المشاركة للشعبية ممالة غير عملية، وربما تعوق نشاط الجمعيات^(٣٩). ومن ناحية أخرى فلم تقلت الجمعيات الأهلية مسن إسهار

أزمة التجنيد ودوران النخبة التي تتجاثر عبيدا من منظمات المجتمع المدني. والتي تتجلى مظاهرها في سيطرة قيادات معينة لفترات طويلة من الزمن على عدد من الجمعيات، فضلا عن محدودية التغير إن حدث. (٣٩)

أما فيما يتعلق بالمشكلات المتصلة بالعلاقة بالدولة، فتعود للقانون ٣٢ لعام ١٩٦٤. ويمكن رصد سمات العلاقة من خلال ثلاثة أبعاد: الرقابة على تكوين الجمعيات، والرقابة على نشاطها، وسلطة حلها. فقد خول القانون لجهة الإدارة رفض إشهار الجمعية إذا كانت البيئة في غير حاجة لخدماتها، أو لوجود جمعيات أخرى تسد حاجة البيئة في ميدان النشاط المطلوب، أو إذا كان إنشاؤها لا يتفق مع دواعي الأمن، أو لعدم صلاحية المكان من الناحية الصحية أو الاجتماعية، أو لكون الجمعية قد أنشئت بقصد إحياء جمعية أخرى سبق حلها (المادة ١٢). كما خول القانون للجهة الإدارية المختصة حق رقابة الجمعية وفحص أعضائها (المادة ٢٧). وضرورة إبلاغ الجهة الإدارية المختصة بكل اجتماع للجمعية العمومية (م. ٣٩). بالإضافة لحق الجهة الإدارية في وقف تنفيذ أي قرار يصدر من الجمعية يكون مخالفا للقانون أو لنظام الجمعية أو للنظام العام والأداب (م. ٣٢). وأخيرا سلطة حل الجمعية إذ ثبت عجزها عن تحقيق الأغراض التي أنشئت من أجلها (٥٧.م). (٤٠)

ومن ناحية أخرى فقد حدد القانون مجالات عمل الجمعيات الأهلية في أربعة عشر مجال (رعاية الطفولة والأمومة - رعاية الأسرة - المساعدات الاجتماعية - رعاية الشيوخ - رعاية الفئات الخاصة والمعوقين - الخدمات الثقافية والعلمية والدينية - تنمية المجتمعات المحلية - تنظيم الأسرة - الصداقة بين الشعوب - رعاية المسجونين - التنظيم والإدارة - النشاط الأهلي - الدفاع الاجتماعي - رعاية أصحاب المعاشات). (٤١)

بالإضافة للتنظيمات والروابط الرسمية التي يتشكل منها المجتمع المدني هناك روابط أخرى غير رسمية قد تتشكل بصفة وقتية لتحقيق هدف ما أو بصورة دائمة. ومن أمثلة تلك الروابط المحاولات التي يبذلها عديد من رجال الأعمال المصريين من بداية الثمانينات لإقامة تحالفات مع رجال البنوك وكبار رجال الدولة ومديري شركات القطاع العام والتي تسعى لتحقيق أهداف محددة. (٤٢) وأيضا الروابط والهياكل التي تؤسسها بعض القوى الاجتماعية مثل بعض أجنحة الطبقة العاملة للدفاع عن قضية ما، أو مصلحة معينة مثل اللجنة العليا لمقاومة الخصخصة. هذا فضلا عن التجمعات المؤقتة التي تظهر في صورة حشود أو اعتصامات عمالية أو تجمعات من المثقفين والسياسيين لإعلان موقف ما من حدث أو قضية معينة.

الخلاصة

تكشف الباقور لما الموجزة السابقة عن عدد من الملاحظات:

- أنه بنفس القدر الذي يتوفر فيه المقوم الأول للمجتمع المدني في مصر وهو التعددية التنظيمية، بنفس القدر الذي يندر فيه المقوم الثاني وهو الاستقلال النسبي عن الدولة. فالدولة تسعى لتكبيد حركة منظمات المجتمع المدني بسبل قانونية وسياسية، سواء من خلال مسن مزيد من القوانين المقيدة (تعديل قانون الأحزاب السياسية - تعديل قانون العقوبات - قانون النقابات المهنية الموحد)، أو التدخل في الانتخابات النيابية أو تعطيلها، وكذلك حل الجمعيات

الأهلية. وغني عن البيان أن وراء ذلك خشية من إطلاق حرية منظمات المجتمع المدني وإعلاء للاعتبارات الأمنية. والمفارقة الغريبة أنه على الرغم من حرص الدولة الواضح على السير في طريق الليبرالية الاقتصادية هناك إصرار على السيطرة على الحركة السياسية في المجتمع بأي وسيلة.

- إن الكثرة الكمية لمنظمات المجتمع المدني بمختلف أنواعها لا يصحبها ثراء كفي. فعلى الرغم من تنوع تشكيلات هذا المجتمع وتعبيرها عن قوي اجتماعية مختلفة وعديدة، إلا إنها تشترك في نفس التحديات البنيوية والذاتية والتي تتمثل في أزمة مشاركة، وأزمة تجنيد ودوران نخبة، وممارسات داخلية غير ديمقراطية، وصراعات داخلية شخصية وإيديولوجية. وهكذا يقع المجتمع المدني بين سندان ضعفه الداخلي ومطرقة للدولة.
- إن المجتمع المدني بصورته الراهنة ليس الليتوتوبيا البديلة لنظام الحكم أو الدافع للتحويل الديمقراطي أو الخارص للقيم و الممارسات الديمقراطية، ولكن على العكس فهو صورة مصغرة لما يسود نظام الحكم وكافة مؤسسات المجتمع، من انتشار الممارسات السلطوية والصراعات الداخلية وتراجع قيم المشاركة بصفة عامة.

الهوامش

¹ Al-Sayyid, Mustapha, "A Civil Society in Egypt", in Norton, [pp.cit](#), p.271

² راجع معايير التصنيف الذي يتبناه السيد في :

السيد، مصطفى، المجتمع والسياسة - - - - مرجع سابق، ص ٥

³ Zaki, M., Civil Society & Democratization in Egypt 1981-1994, Cairo : Ibn Khaldoun Centre, 1995, pp 78-79

⁴ عبد المجيد، وحيد، مرجع سابق، ص ٤٧-٤٨.

انظر أيضا حوار عمرو عبد السميع مع كامل زهيري في عبد السميع، عمرو، اليمن واليسار، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، الجزء الأول، ١٩٩٢، ص ٢١٩-٢٢٣

⁵ زروق، صلاح، المناخضة الحزبية في مصر ١٩٧٦-١٩٩٢ في خربوش، صفي الدين (محرر)، التطور السياسي في مصر ١٩٨٢-١٩٩٢، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ص ٢٩٠

⁶ انظر المزيد: التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤، القاهرة: مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥، ص ٣٧٦

⁷ مرجع سابق، ص ٣٧٨

⁸ الشوكي، عمرو، الدولة والنظام الحزبي في مصر، في خربوش، مرجع سابق، ص ٢٦٤

انظر أيضا : حوار عمرو عبد السميع مع صلاح الدين خالط في عمرو عبد السميع، مرجع سابق، ص ٢٥٤

⁹ عبد المجيد، مرجع سابق، ص ٤٨-٥٣

¹⁰ حسن، إيمان، حزب للتجمع، البنية والذور السياسي في إطار التعددية السياسية المقيدة في خربوش، مرجع سابق، ص ٤٠١.

وأيضا الثوري، منار، القضايا الدستورية والقانونية في فترة رئاسة مبارك، الثانية، مرجع سابق، ص ٤٧

¹¹ أبو زيد، علاء الإطار السياسي والقانوني الحاكم لعملية التحول الديمقراطي في مصر في الفترة من ١٩٧٦-١٩٩٢ في السيد، مصطفى (محرر)، حقيقة التعددية السياسية في مصر، دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص ٨٤

¹² شكر، عبد الغفار، التحالفات السياسية والعمل المشترك في مصر ١٩٧٦-١٩٩٣، القاهرة: كتاب الأماني رقم (٤٩)، يوليو ١٩٩٤، ص ٨٦

¹³ الثوري، مرجع سابق، ص ٤٧-٤٨

¹⁴ Zaki, [pp.cit](#) p.47

¹⁵ التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٢، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٣، ص ٣٣١

¹⁶ كنديل، أماني، الجماعات المهله والمشاركة السياسية، في السيد، مصطفى (محرر)، مرجع سابق، ص ٣٤٨-٣٤٩

¹⁷ مرجع سابق، ص ٢٦٣

¹⁸ التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٥، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦، ص -

٤٢٨-٤٢٩

¹⁹ مرجع سابق، ص ٤٣١-٤٣٢

²⁰ كنديل، مرجع سابق، ص ٣٦٣

²¹ التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٢، مرجع سابق، ص ٣٣٢

²² الجريدة الرسمية، العدد ٧، ١٨/٢/١٩٩٣

²³ الثوري، مرجع سابق، ص ٦٢

²⁴ التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٥، مرجع سابق، ص ٤٣١-٤٣٢

²⁵ رومان، هويدا، اللقاءات المالية بين العمال والدولة في مصر ١٩٨٢-١٩٩٢ في خربوش، مرجع سابق، ص ٥٤٦-٥٤٧

²⁶ انظر المزيد من التفاصيل :

رومان، هويدا، المال والسياسة، القاهرة: كتاب الأماني رقم ٤٥، ١٩٩٣، ص ١٤١-١٥٦

^{٢٧} خطاب أحمد العماوي الرئيس الأسبق لأكاديمية لغابات صال مصر في افتتاحه للجمعية للمعمية للاتحاد للحدوة النقابية ١٩٩١-١٩٩٥، ١٩٩١

^{٢٨} رومان ، هويدا، التنظيم النقابي وصنع السياسة الاقتصادية في مصر ١٩٨٥-١٩٩٣، ورقة غير منشورة

^{٢٩} النظر المزيد : رومان، هويدا، المشاركة السياسية للعمال المصريين في السيد ، حقيقة التعددية السياسية مرجع سابق، ص. ١٧٨-١٨٠

^{٣٠} السيد ، المجتمع والسياسة في مصر مرجع سابق ، ص. ٥٤-٥٥

³¹ Zaki, op.cit. p.62

^{٣٢} كنديل، مرجع سابق، ص ٣٤٨

^{٣٣} مرجع سابق، ص ٣٥٤

^{٣٤} كنديل، أماني، للتاريخ الاجتماعي و السياسي للجمعيات الأهلية في مصر في كنديل، أماني، وين نفيسة، مساهمة الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٤، ص ٦١

^{٣٥} عبد الوهاب، إيمان، الدور السياسي للجمعيات التطوعية في مصر، في خربوش، مرجع سابق، ص ٥٢٣

^{٣٦} بن نفيسة، سارة، الخريطة الزمانية والمكانية للجمعيات الأهلية في مصر في كنديل وين نفيسة، مرجع سابق، ص ٩١

^{٣٧} لباز، شميدة، العمل للأهلي العربي، الواقع والطموح في بحوث ودراسات مؤتمرات التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة ٣١ أكتوبر-٣ نوفمبر ١٩٨٩، ص ٥٦

^{٣٨} كنديل، أماني، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر، أراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي في المنولي، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق، ص ١٠٦٨

^{٣٩} لباز، مرجع سابق، ص ٥٧

كنديل، مرجع سابق، ص ١٠٦٩

^{٤٠} لرحات، محمد نور، ملاحظات علي التنظيم القانوني للجمعيات في التشريعات العربية، في مؤتمرات التنظيمات الأهلية مرجع سابق، ص ٤٢٧-٤٣٠

^{٤١} البنا، محمد علي عبد السلام، مقامة لدراسة مقارنة بين التشريعات المتعلقة بالجمعيات الأهلية في كل من جمهورية مصر العربية والأردن والسودان، مرجع سابق، ص ٤٣٥

⁴² Al-Sayyid, M., Class, Interest Groups and Politics in Sadat's Egypt 1970-1981, Political science Research Papers, July 1995, vol II, no,3, Centre for Political Research and Studies, pp 11-13

المبحث الثاني .

المناخ السياسي والفكري السائد

يتعرض هذا المبحث لسمات المناخ الميامي والفكري السائد الذي احتكمت في ظله القضايا محل الدراسة باعتباره البيئة الحاضنة لهذه القضايا، وأيضاً الميالي الذي يفسر كثيراً من المواقف والاتجاهات. كما يعرض هذا المبحث بإيجاز لملاحظات ظهور كل قضية.

اتفق عديد من الباحثين من مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية على أن المجتمع المصري يمر بأزمة ثقافية حادة تتمدد مظاهرها وتجلياتها وأيضاً أسبابها . وقد اجتهد الباحثون والمفكرون في تعديد مظاهر هذه الأزمة وتوصيفها وتحديد أسبابها. فهناك من لخصها في غياب الحوار في حياتنا المعاصرة " نتيجة أننا لسنا أحراراً في تفكيرنا، ولا نعلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي، نواجه للفكرة بالسيف والرأي بالاعتقال والعقل بالمعضلات أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو نتهمه بالخيانة والعمالة أو العتة والجنون.....^(١) وفي إطار نفس التشخيص، يرى أحد المفكرين أن السبب وراء أزمة الحوار التي تسيطر على العقل المصري بكل رولده الليبرالي والديني والقومي والاشتراكي، هو انغلاق هذه الروافد على نفسها وإحجامها عن إجراء حوار فيما بينها لاكتشاف إمكانية وجود أرضية مشتركة، وبالتالي بلورة برنامج مرحلي يمد النظر فيه عدد كل مرحلة، فكل تيار يسمع عن الآخر وفي نفس الوقت يريد أن ينفي الآخر، فالمشكلة ليست وجود حوار من عنده ولكنها غياب المناخ القابل للحوار.^(٢) وعلى نفس المنوال يركز باحث آخر على نمط الحوار ولغته، إذ يرى أن النمط السائد للحوار تغلب عليه لغة الشرائق والعزلة الفكرية بما يعزز التصورات المسبقة ومحاكمة النوايا والتعامل بمنطق الأسطورة وصناعة الصورة في تصور القوي لبعضها البعض. وغالباً ما يفرز ذلك لغة تحذيرية تصب في نهاية أمرها في لغات الاستنكار والتركيب والتسرع في إصدار الأحكام والتعميمات.^(٣)

وعلي صعيد آخر، هناك من يتحدث عن ميادة مناخ استقطابي إسلامي علماني محذرا من مخاطر تعميقه.^(٤) ويصور البشري هذا المناخ بأنه صدع هائل فسي حياتنا الفكرية والثقافية والحضارية، صدع لا يشق المجتمع نصفيين فقط، ولكنه يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفيين. فقد أصبح الانشقاق والاستقطاب قلما في كافة مؤسسات التعليم والإعلام والتربية والقوانين والنظم القضائية والإدارية وفي التكوين العقائدي والفكري، الاستقطاب بين نظامين وأصليين للشرعية وإطارين مرجعيين، الأول ينحدر من التصور الإسلامي، والثاني من فلسفة الأرض والواقع، أو بين الوالد والموروث. وأن خطورة ذلك أن هذا الاستقطاب ينهض أساسا على التصنيف الاجتماعي. كما يتم تصنيف الفكر على أساس والد وموروث وليس على أساس القضايا الاجتماعية والسياسية المثارة في المجتمع.^(٥) وقد أطلق البعض الآخر على هذه الظاهرة سيادة ثقافة إما أو لا. وأصبح المرء مطالباً بأن يكون مع (أ) بالكامل أو ضده بالكامل، وغلب الفكر التفريقي وحل محله التباينات الشهيرة كالأصلية والمعاصرة، والتراث والتجديد دون مضمون تفاطي حقيقي.^(٦) وغني عن البيان أن مثل هذا المناخ يفقد التسامح وقبول الآخر ويعظم من الثمن المياسي الذي يلغمه ذلك الآخر.^(٧)

قام وجهه بتصنيف مجموعة السلوكيات المعنوية المتكررة في حياتنا وتفاعلتنا من خلال تحليل ملفات حوار عديدة، وخلص إلى ما أسماه دائرة الثقافات السبع التي تسيطر على حياتنا العقلية والفكرية والتي تشخص الأزمة التي يعيشها المجتمع مظاهرها وأسبابها. تتحدد الثقافات السبع في ثقافة التناحر - التسلب - التآمر - الاستلاب - الصمت والغموض السلبى - غيبوبة الماضي - تديد الوقت. تعتمد ثقافة التناحر أساسا على مبدأ المبادأة الصفوية التي تهدف إلى سحق الآخر أو نفيه وإقصائه بهدف الاستئثار والهيمنة. كما تنقسم هذه الثقافة بالخطاب المنطلق على ذاته لكل تيار، الأمر الذي أدى إلى فقدان أي جسور للتواصل وإلى الانعزالية بكافة صورها، والتفان في تكنولوجيا العداة تجاه معسكرات الآخرين والانفعال والاشتبكات الكلامية وغير الكلامية التي تصل إلى حد حوار الطلقات واستخدام الحجج والبراهين، ليس للتليل على قوة حجة ما بشكل موضوعي بل للتليل على خطأ أشخاص وخطأ توجههم الفكري بل والعقائدي برمتهم. أما الثقافة الذاتية فهي ثقافة التسلب وهي من أكثر الثقافات السبع تداخلا مع دائرة ثقافة التناحر، وهي التي تخفضت عنها الشخصية الاستبدادية في ولعنا التي يكون حوارها أو عدمه إما تعبيراً مقتضيا جسدا لاستغلالها لمسلطات حقيقية منوطة لها بحكم الوظيفة أو السياق، أو يكون حوارها مجرد انعكاس لذلك الإرث الموروث، نتيجة تأصل ظاهرة الاستبداد التي صقلتها حقبة غياب الديمقراطية مع وجود نظام تعليمي تلقيني جامد كان أثره الأعظم هو تلقين وشحن أعداد كبيرة من العقول التي لم تتحرك خارج نطاق منظوماته - بمحاولات اتسمت باحتكار الحقيقة.

الثقافة الثالثة هي ثقافة التآمر والتي تمثل هيمنة صور التفكير التأمري على مستوى إنتاج الحوار أو فهمه واستقباله. تتحدد مشكلة هذه الثقافة في سيطرة وهيمنة الافتراضات والتصورات المعبقة للأحداث ولطبيعة العلاقات على تفكير المتحاور بالتدر الذي لا يسمح عادة بالرؤية المخالفة لمثل هذه الافتراضات أو التصورات المعبقة أو حتى الانطباعات الأولية، ومن أهم نتائج سيادة هذه الثقافة غياب الثقة فيما بين الأطراف المتحورة.

رابع هذه الثقافات ثقافة غيبوبة الماضي، والتي في ظلها يندرج المتحاورون تحت فئتين؛ الأولى تراثية تري في التاريخ القديم مرجعا أساسيا يطفي على الأطر المرجعية الراهنة، والثانية أقل ماضوية، ولكن تجمد نشاطها الذهني والتحصيلي عند نقطة معينة في الماضي القريب. وأهم سمات ثقافة غيبوبة الماضي تذكر الماضي جيدا ونسيان دروسه بسرعة غريبة وترك أمر المتابعة والتطورات السريعة والمتلاحقة والتي يشهدها العالم في كافة مجالات الحياة، والاستكانة

للأنماط السابقة التي قد تكون حديثة طبقا لتصور البعض، ولكنها أصبحت بالية وقديمة ولا تتماشى ومتطلبات اللحظة الراهنة وحركة الفكر والتطور الإنساني المتقدم.

أما الثقافة الخامسة وهي آخر الثقافات ارتباطا بموضوع البحث فهي ثقافة الاستلاب والإحباط. إن الواقعين في إفسار هذه الثقافة عادة ما ينقلون إلى خط يحدده لهم آخرون، ويسمون بالانغلاق على نظام قيم معين بصورة جامدة. كما أن هؤلاء المستبشرين ليس لديهم قدرة على رؤية البدائل ويشعرون بالأمان مع المعروف والتقريب لهم ويقاومون التغيير.⁽⁸⁾

ترسم كل الإسهامات السابقة بانوراما متشابكة المعالم ومتداخلة الأبعاد المناخ السياسي والفكري والثقافي الذي نعيش في ظله، وتعتبر عن أزمة ثقافية حادة بالفعل تمسك بخناق الجميع بدرجة أو بأخرى، وإن كانت النخبة بحكم موقعها المؤثر والفعال فكريا ومسياسيا من أكثر الفئات التي تعاني من هذه الأزمة ومع ذلك تعمد إنتاجها، وخير دليل على ذلك ما أشرنا إليه في المبحث الأول من هذا الفصل، من كم الصراعات والانشقاقات الداخلية والممارسات غير الديمقراطية التي تسود المجتمع المدني بكافة مؤسساته ومنظّماته.

في إطار هذا المناخ بكافة سلبياته وتناقضاته برزت القضايا محور التحليل. كما انعكست القيم التي تسود هذا المناخ على الجدل حول هذه القضايا.

ملاحظات ظهور القضايا محل التحليل

أولا: قضية الدين وحرية الفكر

قضية نصر حامد أبو زيد:

يحتل الدين موقعا محوريا في العقل والوجدان المصري على مر التاريخ. وعلى الرغم من اعتباره من أهم المحظورات الموجودة في المجتمع المصري، فإنه كان ولا يزال من أكثرها إثارة للقضايا الخلافية والصراعات الفكرية خاصة عندما يتصل مع السياسة. وقد تجلى ذلك فيما شهدته الحياة الثقافية والفكرية في مصر منذ العقود الأولى من هذا القرن حتى وقتنا الراهن من صراعات فكرية شديدة البأس، بين من حاولوا إخضاع الممارسة التاريخية الدينية للبحث العلمي أو انتقدوا التوظيف السياسي للدين من ناحية، وبين من اعتبروا هذه المحاولات بمثابة مساس بالمعقّدة يصل إلى حد الكفر والزندقة من ناحية أخرى. وقد تعرض الفصل السابق لنموذجين لهذه الظاهرة، والتي قد يصح إطلاق لفظ الظاهرة عليها لتكرارها في جوهرها ومعظم تفاصيلها.

بدأت القصة بتقديم نصر حامد أبو زيد -وهو أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة- لإنتاجه العلمي مشفوعا بطلب ترقيته إلى درجة أستاذ وذلك في ٩ مايو ١٩٩٢. وقد شمل هذا الإنتاج كتابين هما "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، وقد الخطاب الديني"، بالإضافة إلى ثلاثة عشر بحثا ومقالة في موضوعات متصلة بتخصصه الأكاديمي. ووفقا للقواعد المتبعة أحيل الطلب إلى اللجنة العلمية لأدراسته، والتي انتدبت ثلاثة محكمين، على أن يقدم كل محكم تقريرا برأيه وتوصياته بشأن طلب الترقية. وبالفعل صدر تقريران إيجابيان ينتهيان بأحقية الباحث في الترقية. أما التقرير الثالث فكان سلبيا أوصى بعدم أحقيته في الترقية. وقد أخذت اللجنة بالتقرير السلبى وحجبت الترقية عن الباحث.^(٩)

اتخذ قسم اللغة العربية بكلية الآداب موقفا مغايرا، إذ قام أعضاؤه بمناقشة تقرير اللجنة العلمية وخلصوا إلى رفضه بالإجماع، مع إيداء مجموعتين من الملاحظات عليه، تم إرسالها إلى

جامعة القاهرة في ذلك الوقت. وقد تم تصدير الملاحظات بتحفظ مفاده تأخر اعتماد اللجنة العلمية للتقرير لمدة سبعة أشهر من تقدم الباحث إلى لجنة الترقيات، مما يعد مخالفة واضحة لتواعد نظام العمل في اللجان العلمية الدائمة، والذي ينص على ضرورة أن تقوم اللجنة بتقديم تقريرها خلال شهرين على الأكثر من تاريخ وصول الإنتاج إليها، إلا إذا كان أحد الفاحصين خارج الجمهورية أو خارج اللجنة فتزداد هذه الفترة شهرا واحدا وفقا لأحكام المادة ٧٢ من قانون الجامعات.

دارت المجموعة الأولى من الملاحظات حول خروج التقرير عن مهمته الأصلية وهي فحص الإنتاج العلمي إلى مناح أخرى خاصة بالجوانب الاعتقادية للباحث. أما المجموعة الثانية من الملاحظات فقد عثت بتقييم أعمال الباحث كل على حدة، وأيضا بتقيد الاتهامات الصادرة في تقرير اللجنة العلمية. وقد خلص تقرير قسم اللغة العربية إلى أن "النتيجة النهائية التي يصل إليها التقرير نتيجة بعيدة عن الإصاف أو الإجابة، فقد قامت على مقدمات خاطئة، خرجت بمصل لجنة الترقية عن التقييم العلمي لمنهج الأبحاث المقدمة وإنجازاتها الكمية والكيفية إلى الحكم الاعتقادي - الذي لا مند له - على النوايا والضمائر، وبدل أن يميز التقرير بين الخلاف في الرأي والخطأ في العلم، عد كل اجتهد مغاير جهلا علميا وانحرافا عقائديا، وذلك منحي لاهد أن نحذر من عواقبه التي يمكن أن تقضي على حرية البحث في الجامعة وتهدد كل محاولات الاجتهاد السامية وراء أفاق منهجية جديدة تثري البحث العلمي وتتطور بادواته وإجراءاته ونتائجه. ولاشك أن في آراء الباحث ما يستثير المناقشة والنقد. وهما أمران مفروغان وطبيعيان. وكنا نرجو أن يقوم التقرير بذلك فيفيد الجميع وتدعم التقاليد العلمية للجامعة، ولكن غلبت نزعة التشكيك في العقيدة على سلامة المراجعة المنهجية وغطت لغة الاتهام على المهمة العلمية للجنة الترقيات".^(١٠) وقد انتهى تقرير قسم اللغة العربية برفض تقرير اللجنة العلمية لمخالفته للتقاليد العلمية، والتوصية بترقية الباحث إلى درجة أستاذ، مسجلا نظيره لإنتاجه العلمي من حيث اتساعه بالفرادة والجدة والتنوع والأصالة العلمية.^(١١)

لم يأخذ مجلس جامعة القاهرة برأي قسم اللغة العربية، ووافق على التقرير السلبى في جلسته ١٨/٣/١٩٩٣.^(١٢) وبهذا القرار انتقلت القضية من ساحة الجامعة إلى الساحة العامة؛ القضاء - الرأي العام - بعض منظمات المجتمع المدني.

وصلت قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لساحة القضاء، برفع أحد المحامين دعوى تفريق بينه وبين زوجته أمام محكمة الجيزة الابتدائية، دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) لقيام ضده شواهد الارتداد عن الإسلام. فوفقا لنص عريضة الدعوى التفريق "أن المعلن إليه الأول وقد ارتد عن الإسلام طبقا لما قرره الفقهاء العلول فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة ويتمين لذلك التفريق بينهما بأسرع وقت ممكن منعا لمنكر واقع ومشهود"^(١٣) وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدعوى اعتبرت نفسها من دعوى الحصة "بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معايشة لاتحل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بعينهم لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها"^(١٤) وقد قضت دائرة الأحوال الشخصية بمحكمة الجيزة الابتدائية برفض الدعوى استنادا إلى أن رافعي الدعوة ليس لهم مصلحة مباشرة فيها، فبمقتضى نص حيثيات الحكم "المصلحة القائمة التي يقرها القانون في هذا الصدد هي مصلحة حماية حق من أيدي الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانوني أو الموضوعي، ويجب أن تكون هذه المصلحة مباشرة لأن المصلحة المباشرة هي مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة".^(١٥)

وقد دفع رفض الدعوي خصوم د. نصر حامد أبو زيد إلى اللجوء إلى محكمة الاستئناف، والتي أصدرت حكمها بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته باعتباره مرتدا عن الإسلام. وقد ورد في حشائش الحكم أسباب الحكم بالتفريق والردة، وهي إنكار المستأنف ضده وصف الله تعالى بأنه ملك الواردة في القرآن الكريم في آيات كثيرة وإنكاره العرش والكرسي والملائكة وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها، وكذلك إنكاره وجود الشياطين. وقد خلاص الحكم إلى أن "وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا اتأها المسلم وهو عالم بها يكون مرتدا خارجا عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقا فيكون أشد سوءا من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذًا للغة العربية والدراسات الإسلامية فهو يعلم كل كلمة كتبها وكل سطر خطه و ما عليه هذه الكلمات وما تدل عليه هذه المسطور، وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا نحتاج إلى نية، ومن ثم يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام، وإضافة لذلك فقد استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة، فلخذ يدرس لهم هذه التكنيكات لكتاب الله تعالى ويلزمهم بدراساته واستيعاب هذه المعلومات القاتلة بما حازته من الأوصاف البذنية التي رمي بها كتاب الله تعالى ومنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم دون خوف من الله سبحانه ولا خوف من سلطة حاكمة. وهؤلاء الشياطين في من التشكيل والتأثير خصوصاً بمن يعتبرونهم قادة لهم كأساتعتهم، وترى المحكمة إن الكلية التي يدرس بها المستأنف ضده والجامعة مسئولان عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية عندها من الوسائل وتستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التي تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية وما هي بمستطوعة، ولكنها تشوش عقول الشياطين في أصول عقيدتهم وقد تدفع بعضهم إلى الترويق عن الدين، وهذا إفساد للمجتمع والشباب وللجامعة، والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزل الله سبحانه علي رسول محمد صلى الله عليه وسلم قد تعرض لكثير من هذه التفتيق من دسائس ابن مسجاً ومرورا بزنادقة العصر الجبلي وغيره من العصور، والإسلام في كتاب الله تعالى ونفسه سنة رسول محمد صلى الله عليه وسلم وفي الدول الإسلامية وفي قلوب المؤمنين باق مستمر ولو كره الكافرون، ولو كره المنافقون. وما أتاه المستأنف ضده ليس خروجاً علي كتاب الله تعالى وكفراً به فحسب، ولكنه أيضاً خروج علي دستور جمهورية مصر العربية في المادة الثانية والتي تنص علي أن الإسلام دين الدولة، فالدولة ليست علمانية ولا ملحدة ولا نصرانية، والدولة مسلمة دينها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام فإن الاعتداء علي أصوله ومقدماته اعتداء علي الدولة في كيانها الذي تقوم عليه وعقيدتها التي تكين بها، وأيضاً خروج علي المادة التسعة من الدستور فيما نصت عليه من أن الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين وخروج علي المادة ٤٧ من الدستور نفسه التي تجعل حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه في حدود القانون، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه لغرضه علي قانون العقوبات في هذا الشأن. أما ما دفع به المستأنف ضده من أن ما أتاه من حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي فهذا دفع ظاهره الفساد. فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتكراً أن للبحث العلمي أصوله وللإفتاء الفقهي قواعد وشروطه، فإن اتساع الباحث عن أصول العلم الذي يبحث فيه وإذا حاول هدم القواعد والشروط وإذا خرج عن التزامات البحث العلمي الحق فلا يسمى ما كتبه بحثاً ولا ما سطره اجتهاداً..... (١٩٦)

يعد هذا الحكم نموذجاً قلما يتوفر من حيث تضمنه لمعظم مؤشرات التعصب السياسي مثل الاتهام بالكفر والزندقة والحكم بالردة والتشهير واستعداد السلطة علي المؤلف سواء كانت الجامعة أو الدولة، ومصادرة حق الباحث في التعبير في الجامعة وكذلك مصادرة حرية التعبير. والأمر المثير للدهشة أن ما تضمنه هذا الحكم من مؤشرات التعصب السياسي يتجاوز حكم هيئة علماء الأزهر بصدد كتاب الإسلام أصول الحكم، بل يعد أيضاً أشد لهجة علي مستوى اللغة منه. ومن ناحية ثانية فإن هيئة علماء الأزهر استدعت علي عبد الرزاق لمناقشته في الكتاب بينما لم

يتم هذا في قضية نصر أبو زيد، فلم يسمع القاضي لاكتشاف نوايا الباحث من خلال مناقشته واكتفى بتفسيره للألفاظ.

وقد أعلن نصر حامد أبو زيد إيمانه بالله ورسوله في بيان أظن فيه * لأنني باحث مسلم ومهب حيلته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته الذهنية والعلمية للكشف عن غايته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية في مناخ يسئ للإسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية النبيلة لتحقيق غايات نفعية دينوية رخيصة علي حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين، لذلك أدهشني بقدر ما أثار غضبي سعي هؤلاء حيثًا لقتلي بدلًا من مناقشة أفكاره والجدال معي بأساليب البرهان العقلي الرشيد، لقد سمعوا لأنفسهم باتهامي بالردة والزيغ عن الإسلام وطالبوا بالتفريق بيني وبين زوجتي. ولأن الإسلام الناصع الصفا لا يسمح لهم بذلك فقد حاولوا التخفي وراء عباءة القاتلون متجاهلين أن دعوي تكفير المسلم بلا برهان تركت - عند الله سبحانه وتعالى - علي المدعي، فالله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. لقد كانت جرمتي في نظر هؤلاء الذين يرفضون مبادئ الإسلام خطًا لأهدافهم غير النبيلة، أنني رفضت الانصياع لقرار جامعي يصمم اجتهاداتي الفكرية والعلمية في خدمة الإسلام بأنها كفر صريح واعتداء علي المقدسة والمقدسات وليت التقرير الذي اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريرًا علميًا أكاديميًا ينقلش منهج الباحث ويحلل أدواته وإجراءاته العلمية، بل كان باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى آراء كاتبه التي هي محض آراء بشرية وليست دينًا ... لقد تم تجريم الفكر بفكر آخر، وسمح للبعض لنفسه أن يعتبر رأييه دينًا يجب اعتقاده وكأنه بذلك يتصور نفسه إلهًا تبارك الله عما يصفون، يريدون عودة عقرب الساعة إلي الوراء وأن يعودوا بنا إلي عصر الوثنية والجاهلية الظلماء العصر الذي صرخ فيه الصديق أبو بكر في وجه مشركي قريش الذين أرادوا قتل النبي محمد صلى الله عليه وسلم * ماكم قبحكم الله أنتمون رجلا يقول ربي الله *، ولأنني اعترت ييماني بالله ورسوله وإيماني بنيل الإسلام وإنسانية مقاصده فأنني اعتر كذلك بقيمة اجتهاداتي الفكرية والعلمية ... لذلك لن تنال مني فتاواكم المغرضة ولا محاولاكم المستميتة لقتلي، سأظل أناضل عن الإسلام مسلحًا بالوعي العلمي والمنهجية للصرامة ولو كان دمي هو الثمن ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة أو معانقة النور يضمى عقول المسلمين ويفتح أمامهم سبيل التقدم * والله غالب علي أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون * (١٧)

وقد قدم الدكتور نصر أبو زيد وزوجته طلعًا أمام النقض لإلغاء الحكم الصادر بالتفريق. وقد قبلت نيابة النقض الطعون شكلًا ورفضتها موضوعًا وأيدت الحكم الصادر من محكمة الاستئناف، مؤكدة ردا علي عدم وجود دعوى حسبة بأنه توجد دعاوى من هذا النوع، وأن محكمة النقض قضت في أحكام سابقة بدعوي الحسبة . كما أشارت إلى توافر شروط الحسبة في قضية نصر أبو زيد لأن كتاباته تحمل في طياتها الردة بدلالة معانيها المناهضة للدين الإسلامي وجهه بها في كثير من أبحاثه. وإن نطقه بالشهادتين لا يكفي لاعتباره مسلمًا (١٨)

قام نصر أبو زيد بإرسال إقرار تم توثيقه بسفارة مصر باسترداد يعلن فيه اعتزازه بالإسلام وبقضه به وتأكيد أنه معلم ابن مسلم وأنه لم يتطاول أبدا علي صحيح الدين ولم يقصد الإساءة إلى الإسلام كما فهم البعض من كتاباته، وقد تم إرسال الإقرار إلي المفتي والذي أفتى بأنه لا يجوز للمحكمة شرعا أن تنتظر في ارتداد مسلم أكد إسلامه طالما أنه لم يعمل أمامها ويعلم عكس ذلك. (١٩)

وعلني الرغم من كل ذلك صدر حكم النقض مؤيدا لحكم الاستئناف والتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته استنادا لردته . كما تجدر الإشارة أيضا في هذا الصدد إلى أن نصر أبو زيد قد حصل علي الترقية في وقت لاحق.

ثانيا: قضية المرأة

المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين ١٩٩٥:

أضحت قضية المرأة من أهم للقضايا التي تحتل مكانا بارزا لدى عديد من منظمات المجتمع المدني خاصة الجمعيات الأهلية المعنية بشئون المرأة، بل أصبحت الإشكاليات المتفرعة عن قضية المرأة مثل عودة المرأة للبيت والعنف الموجه ضدها وقوانين الأحوال الشخصية وصورة المرأة في الإعلام وغيرها من قضايا فرعية ذات وجود شبه ثابت على أجندة الصحفي والمجلات بأنواعها. وقد وقع الاختيار على المؤتمر الدولي للمرأة الذي انعقد في بكين في الفترة من ٥ سبتمبر إلى ١٥ سبتمبر ١٩٩٥ لعدة اعتبارات؛ أولها أنه من كثيرا من القضايا السابق الإشارة إليها من كافة جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. ومن ناحية ثانية، فقد كان هذا المؤتمر موضوعا لجدل ونقاش شديدين بما أظهر الاتجاهات الحقيقية نحو قضية المرأة وما يتفرع عنها من قضايا فرعية. ومن ناحية ثالثة، فقد تميزت المناقشات التي دارت حول مؤتمر بكين بأنها من أكثر المناقشات التي كشفت عن العلاقة بالأخر الحضاري (الغرب) والأخر الوطني على السواء. وعلى هذا فإن هذه المناسبة تحظى بأهمية مزدوجة حيث تلقى الضوء على الاتجاهات السائدة نحو المرأة في المجتمع، وفي نفس الوقت تكشف عن الموقف من الآخر الحضاري .

يعد هذا المؤتمر الرابع في سلسلة المؤتمرات التي انعقدت عن المرأة بدء من مؤتمر المكسيك ١٩٧٥، ثم مؤتمر كوبنهاجن ١٩٨٠، ثم مؤتمر سيروبي ١٩٨٥. كانت الأطروحة الأساسية في مؤتمر بكين هي تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة على قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع، بما في ذلك المشاركة في عملية صنع القرار وبلوغ مواقع السلطة وذلك لتحقيق المساواة والمسلم والتنمية.^(٢٠)

وقد حددت وثيقة بكين مجالات الاهتمام الحاسمة التي يتعين على الحكومات والمجتمع الدولي والمجتمع المدني، بما في ذلك المنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص اتخاذ إجراءات استراتجية لمعالجتها من أهمها:

- ١- عبء الفقر الدائم والمتزايد الواقع على المرأة خاصة في الدول النامية (ظاهرة تأنيث الفقر)
- ٢- عدم المساواة في فرص التعليم والتدريب ذات النوعية الجيدة على جميع المستويات وعدم كفايتها (القضاء على الأمية بين النساء).
- ٣- أوجه عدم المساواة في الرعاية الصحية والخدمات المتصلة بها.
- ٤- العنف الموجه ضد المرأة سواء كان بدنيا أو نفسيا أو جنسيا.
- ٥- آثار النزاعات المسلحة وغيرها من أنواع النزاعات على النساء بما فيهن النساء اللاتي يعشن تحت وطأة الاحتلال الأجنبي.
- ٦- عدم المساواة بين المرأة والرجل في اقتسام السلطة وصنع القرار على جميع المستويات.
- ٧- عدم وجود آليات كافية على جميع الصعد لتعزيز النهوض بالمرأة.
- ٨- عدم احترام ما للمرأة من حقوق الإنسان وقصور الترويج لهذه الحقوق وحمايتها.

٩- التصوير النمطي للمرأة وعدم المساواة في وصولها إلى جميع نظم الاتصال والمشاركة فيها ولاسيما في وسائل الإعلام.

١٠- عدم المساواة بين الجنسين في إدارة الموارد الطبيعية وفي حماية البيئة.

١١- التمييز المستمر ضد الطفلة والتهلكات حقوقها.^(٢١)

أما معظم القضايا الخلاقية في وثيقة بكن فقد تم وضعها بين قوسين على اعتبار أنها قضايا تصطبغ بصدها الثقافات، ومن أهم هذه القضايا :

١- الطابع العالمي لحقوق الإنسان، وفي قلبها حقوق المرأة والفتاة.

٢- الحقوق الإيجابية والجنسية، حق المرأة في تنظيم الإنجاب والحفاظ على الصحة الإيجابية.

٣- حق المرأة في تقرير مصيرها فيما يتعلق بجسدها من زاوية معدلات الإنجاب والفواصل الزمنية بين إنجاب وآخر. كما يدخل تحت هذه الإشكالية الإجهاض القسري.

٤- إشكالية المساواة والإنصاف - المساواة في الميراث.

٥- أثر الاحتلال والسيطرة الأجنبية على وضعية المرأة.

٦- توسيع نطاق الحرية المتاح لعمل ونشاط المنظمات غير الحكومية.

٧- العنف الموجه ضد المرأة.

٨- الحاجة إلى بناء نظام اجتماعي واقتصادي جديد.

٩- حقوق السكان الأصليين، المهجرين والأجانب.

١٠- أثر سياسات التكيف الهيكلي على المرأة.^(٢٢)

ثالثاً: قضية الأقليات القبطية

مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط:

برزت القضية بمناسبة المؤتمر الذي قرر مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية عقده حول موضوع "إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط" من ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤.

بدأت وقائع القصة بقرار مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع جماعة حقوق الأقليات بلندن بتنظيم مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط في الفترة ١٢-١٤ مايو بفندق ماريوت القاهرة. تلا ذلك إعلان قائمة بأسماء المشاركين في المؤتمر ضمت حوالي مائة وعشرين مشاركاً يمثلون كافة الأقليات الدينية والعرقية والثقافية في الوطن العربي والشرق الأوسط (الأكراد- الأير- الألبان - -)، بالإضافة لعديد من الشخصيات السياسية. وقد أعلن المركز صاحب فكرة المؤتمر أن موضوع المؤتمر الرئيسي هو مناقشة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو لغوية المصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨ أكتوبر ١٩٩٢، وتقييم مدى تطابق الإعلان مع الواقع العملي للأقليات وإمكانات تقديم مقترحات لمدد للفجوة بين الرؤية النظرية للإعلان والواقع

المعاش وأثر تصاعد الاهتمام العالمي بقضايا الأقليات علي وضع كل أقلية وكيفية الاستفادة من هذا الاهتمام.^(٢٢)

بمجرد الإعلان عن عقد المؤتمر لحتم النقاش حول إحدى جزئياته وهي اعتبار أقباط مصر أقلية من ضمن الأقليات التي سيتم مناقشة هومها . وقد استند المعارضون لإدراج أقباط مصر في جدول أعمال المؤتمر إلى عدة أسباب ؛ أولها رفض انطباق وصف الأقلية علي أقباط مصر ، والتأكيد علي أنهم جزء من النسيج الوطني، ثانياً الاعتراض علي تصنيفهم علي قدم المساواة مع أقليات ذات دعاوي انفصالية مثل الأكراد والبربر، وثالثاً استهجان اشتراك منظمات أجنبية ودولية في مناقشة قضية بالغة الحساسية مثل قضية الأقليات بل ومشاركة هذه الجهات في تمويل المؤتمر .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن طرح هذه القضية علي بساط البحث لم يأت من فراغ، فهي قضية مطروحة علي الساحة السياسية والأكاديمية منذ فترة ليس بقصيرة، وقد ارتبط الاهتمام المكثف بها بالحقة الساداتية كما شارك في مناقشتها كتاب ومثقفون من مختلف التيارات الفكرية والسياسية سواء كانوا مسلمين أو أقباط .^(٢٣)

إن المتتبع لتاريخ المسألة القبطية يلاحظ أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين غياب مشروع وطني وقومي، وتعرض مفهوم المواطنة لانتكاسات من ناحية وبين بروز مشكلة قبطية . كما يلاحظ أن إجهاد الحكم إلى توظيف الاختلاف في المعتقد الديني يؤدي إلى إحداث التوتر الطائفي بين المسلمين والأقباط . وهذا يفسر لماذا برزت المسألة القبطية أوائل القرن (١٩١١) عندما سادت فكرة الجامعة الإسلامية علي فكرة الجامعة الوطنية، وتم تحويل الصراع السياسي الوطني إلى صراع ذي بعد ديني، واختفت بثورة ١٩١٩ التي كانت بمثابة البالورة النهائية لمفهوم الجامعة الوطنية في مصر . وعادت للظهور مرة أخرى في الحقبة الساداتية عندما معي السادات إلى التوظيف السياسي للدين وعندما تراجع مفهوم المواطنة ليحل محله مفهوم الانتماء الديني.^(٢٤)

حدد بعض للكتاب عناصر المشكلة القبطية في :

- ١- تزايد الممارسات الطائفية الموجهة للأقباط منذ أحداث الخانكة ١٩٧٢ حتي دبر المحرق ١٩٩٤.
- ٢- التراجع التاريخي عن مفهوم المواطنة وغياب الحضور القبطي من برامج التعليم والإعلام وبرامج الأحزاب السياسية ونشاطاتها وغيرها من أنشطة مجتمعية.
- ٣- الإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص في الحياة العامة.
- ٤- التشكيك في العقيدة الدينية للمسيحيين ونعتهم في بعض البرامج الدينية بالكفار.
- ٥- القيود المفروضة علي حق بناء وإصلاح دور العبادة الخاصة بهم.^(٢٥)

رابعاً: التقييم الموضوعي للتاريخ الوطني

قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢:

إن ظاهرة الثورة من أهم ظواهر التاريخ البشري والوجود الإنساني، فمقاط التحول الفاصلة في التاريخ كانت بسبب الثورات^(١٢٧). والثورة - أي ثورة- أيا كانت درجة نجاحها وبصرف النظر عما يحدث من ردة أو ارتداد تعني في المقام الأول إعادة توزيع الثروة والسلطة بين فئات وأفراد المجتمع، ولذلك فهناك دائماً خاسرون وفائزون، وهناك منتفعون ومتضررون. ولأن الفوز والخسارة، النفع والضرر يحدث بشكل حاد الاستقطاب وفي فترة زمنية قصيرة، فإن الثورة تصبح ظاهرة اجتماعية غير حيادية، لذلك لا يستطيع الدارسون أن يقولوا موقفا موضوعيا متجردا منها^(١٢٨). وإن كان من المبرر أن يتوفر هذا التحيز وعدم التجرد في تقييم الحدث أثناء التجربة أو بعدها بمقد أو عقدين، فإنه من غير المعقول ولا المنطقي أن يظل هذا التحيز قائما ومبالغ فيه بعد مرور أكثر من خمسة وأربعين عاما على قيام ثورة يوليو ١٩٥٢. وفي هذا الصدد تبرز إشكالية هامة وهي القدرة على التقييم الموضوعي للأحداث التاريخية من قبل المؤرخين والمنتقنين ورجال السياسة.

كانت ثورة يوليو حدثاً هاماً للبلدية غير وجه الحياة في مصر على كافة الأصعدة الداخلية (سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية) والإقليمية والدولية^(١٢٩). كما لم يشهد حدث تاريخي مثل ثورة يوليو هذا الكم الهائل من الكتابات والتي لم ينقطع سيلها حتى يومنا هذا. وقد بدأ هذا السيل عقب وفاة جمال عبد الناصر بفترة وجيزة، واتخذ شكل الكتب والندوات والمقالات الصحفية، وشارك فيه مختلف التيارات السياسية والفكرية في المجتمع المصري، وربما يصح القول أن تجربة يوليو أصبحت من موضوعات الصراع السياسي الحاد في مصر، وقد عبر أحد الباحثين عن هذه الظاهرة بأن التاريخ وقع في أتون المعركة السياسية^(١٣٠). كما أطلق إبراهيم علي هذه الظاهرة حرب الخنادق والإبادة الفكرية، فهناك وجهة نظر واحدة وتفسير واحد، وكل من يدعي غير ذلك فهو كاذب أو متور أو ماجور، وذلك عند تحليله للمناخ الذي يسود تقييم ثورة يوليو أو أي حقبة تاريخية في مصر. فالنصار كل حقبة لميسوا على استعداد أن يتذكروا أخطاء الحقبة التي يحملون أعلامها. هناك غياب يكاد يكون كاملاً لأي مراجعة موضوعية نقدية جادة من أصحاب كل حقبة. وفي المقابل هناك استعداد وحشي للنهش الحقبة التي لم يستفيدوا منها أو أضرروا من سياساتها أو قاسوا من ممارساتها^(١٣١).

وقد وقع الاختيار على قضية تقييم ثورة يوليو لعدة اعتبارات :

- أنها بمثابة حدث غير وجه الحياة ومعمار التاريخ المصري تغييراً جذرياً، وذلك بغض النظر عن الموقف السياسي والفكري منها.
- كثافة الجدل حولها وديمومتها، فلم ينقطع الجدل حولها منذ منتصف السبعينات حتى وقتنا الزاكن.
- اشتراك كل التيارات والقوى السياسية والفكرية في هذا الجدل، مما جعل القضية قضية خلافة على المستوى القومي، فلم تعد التيارات السياسية تبغي احتكار السلطة فحسب ولكن تسعى لاحتكار هوية مصر التاريخية.
- إن تحليل خطاب الحقبة حول ثورة يوليو يلقي الضوء على كيفية تعاملنا مع تاريخنا وقدرتنا على تقييمه تقييماً موضوعياً. فتقييم التاريخ ليس ترفاً فكرياً ولكنها مسألة تمس مصير الحكومة الوطنية والانتماء الوطني.

المراجع

- ١ حلفي، حسن، مرجع سابق، ص ١١٧
- ٢ حوار عمرو عبد السموع مع لطفي الخولي في عهد السموع، عمرو، مرجع سابق، ص ٦١
- ٣ عبد الفتاح، سيف، مرجع سابق، ص من ١٢٢-١٢٤
- ٤ عبد المجيد، وحيد، مرجع سابق
- ٥ البشري، طارق، الأوضاع الثقافية للحوار القومي، مرجع سابق، ص من ١١٢٣-١٢٢٤
- ٦ منتدى القاهرة للشباب العربي، المشروع الحضاري العربي، في مراد، محمود، لحو مشروع حضاري عربي، القاهرة: وكالة الأهرام للمحاطلة، ١٩٩٤، ص ٢٣٤
- ٧ عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة: مكتبة مديبولي، بدون تاريخ، ص ١٢
- ٨ وجيه، حسن، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، لكتريت: المجلس الوطني للقائلة والفنون والآداب، ١٩٩٤، ص من ١٦٥-١٧٣
- ٩ الخولي، لطفي، كتاب سينما أو جامعة القاهرة، الأهرام، ١٩٩٣/٤/٧
- ١٠ أسئلة اللغة العربية، تقرير للجنة العلمية تحول في محكمة اعتقلته، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٢٦
- ١١ مرجع سابق
- ١٢ الخولي، كتاب سينما - مرجع سابق
- ١٣ انظر نص دعوي التفريق، القاهرة، فبراير ١٩٩٦، ص من ٤٩٢-٤٩٦
- ١٤ مرجع سابق
- ١٥ مرجع سابق
- ١٦ راجع نص حكم محكمة استئناف القاهرة، مجلة القاهرة، فبراير ١٩٩٦، ص من ٥٨١-٥٩٦
- ١٧ أبو زيد، نصر حامد، بيان في الأمة، روز اليوسف، ١٩/٦/١٩٩٥.
- ١٨ جريدة الجمهورية، ١٩٩٦/٣/١٢.
- ١٩ جريدة المصري، ١٩٩٦/٣/٢٥.
- ٢٠ الأمم المتحدة، تقرير المؤتمر العالمي الرابع للمراهقين، ١٥-١٥ سبتمبر ١٩٩٥، ص ٦
- ٢١ مرجع سابق، ص من ٢٢-٢٣
- ٢٢ Women's Linkage Caucus Advocacy Chart, August 30, 1995
- راجع أيضا تقييم الوثيقة وإشكالاتها الأساسية وكيفية تناولها في الصحف المصرية في:
 طه، إيناس، مؤتمر المرأة في بكن، الخصوصية والمالية، كراسات استراتيجية، (٢٢)، ١٩٩٥
 - كامل، نجوي، الصحافة المصرية وقضايا المرأة بالتطبيق علي المؤتمر الدولي للسكان ومؤتمر المرأة
 المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، يناير ١٩٩٧.
- ٢٣ مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، نشرة المجلس المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٧، مارس ١٩٩٤، ص ٣١.
- وأيضا، نشرة المجلس المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٨، إبريل ١٩٩٤، ص من ٣٢-٣٣
- ٢٤ انظر نماذج لبعض هذه الكتابات:-
 • البشري، طارق، المسلمون والأقباط،... مرجع سابق
 • حنا، ميلاد، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مديبولي، ١٩٨٠
 • مصر لكل المصريين، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، ١٩٩٣
 • لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة: مركز لبحوث العربية، ١٩٨٨
 • عبد الصمد، عمرو، النصارى حوارات حول المستقبل، القاهرة: مكتبة لثقافة الإسلامي، ١٩٩٢
 • شعري، غالي، الأقباط في وطن متغير، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١
 • بحر، سميرة، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الأجلو المصرية، ١٩٨٤
- ٢٥ راجع:
 - أنيس، عبد العظيم، مدخل عام إلى المشكلة الطائفية في لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، مرجع سابق، ص من ١٢-١٦

- يوسف، أبو سيف، المشكلة الطائفية والأوضاع الحثيئة في مصر، في لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، مرجع سابق، ص ٦٥
- بحر، مرجع سابق، ص ١٥٣-١٦٢
- حنا، مصر لكل المصريين، مرجع سابق، ص ٥٣
- ١٦ راجع :
- توصيات لجنة تقصي الحقائق التي شكلها مجلس الشعب في نوفمبر ١٩٧٢ برئاسة جمال العطفي وكييل مجلس الشعب في ذلك الوقت في حنا، مرجع سابق، ص ص ٥٧-٦٣
- مرقس، سمير، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، ١٩٩٥
- قلادة، ولهم، هذا الكتاب - - وهذا المؤتمر وما بعدهما، مجلة القاهرة، يوليو ١٩٩٤
- ١٧ إبراهيم، سعد الدين، ثورة يوليو وإعادة تفسير التاريخ في إبراهيم، سعد الدين، (محرر)، المشروع القومي للثورة يوليو، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٤، ص ١٢
- ١٨ مرجع سابق، ص ١٥
- ١٩ انظر مجموعة الدراسات المتكاملة عن التغييرات التي أحدثتها الثورة على كافة الأصعدة في : عباس، رؤوف، (محرر)، أربعون عاما على ثورة يوليو، دراسة تاريخية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢.
- ٢٠ عبد الله، احمد، (محرر) تاريخ مصر بين التملج الملطي والصراع الحزبي، أعمال ندوة الألتز لم والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر ١٩١٩-١٩٥٢، القاهرة: دار شهدي للنشر، ١٩٨٨، ص
- ٢١ إبراهيم، سعد الدين، مصر أراجم نفسها، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ص ٢٢٧-٢٢٨
- ***انظر بعض نماذج لهذه الكتابات:
- عودة، محمد، الوعي المفقود، القاهرة: القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٥.
- السعيد، رفعت، تأملت في الناصرة، القاهرة: دار الطليعة، ١٩٧٩.
- البشري، طارق، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٧٠-٥٢، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.
- رافت، وحيد، فصول من ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.
- التلمساني، عمر، قال الناس ولم أكل في حكم عبد الناصر، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠.

المبحث الثالث

موقع قيمة التسامح السياسي على خريطة الخطاب السياسي للمجتمع المدني ١٩٨٢-١٩٩٦

يهتم هذا المبحث بتتبع موقع قيمة التسامح السياسي على خريطة الخطاب السياسي لخبرة المجتمع المدني، وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول قضايا خلافتية محددة، واكتشاف مدى توافر مفهوم التسامح السياسي بمؤشراتته المختلفة. واستنادا لمعايير اختيار القضايا موضع التحليل والتي سبقت الإشارة إليها، وقع الاختيار على أربع قضايا:

١- قضية الدين وحرية الفكر (قضية نصر حامد أبو زيد).

٢- قضية المرأة (مؤتمر بكين).

٣- قضية الأقلية للقبطية (مؤتمر الأقاليم).

٤- التقييم الموضوعي للتاريخ (تقييم ثورة يوليو).

وقد برزت القضايا الأربع في مناسبات محددة. فبينما برزت القضية الأولى بمناسبة رفض ترقية أحد الأساتذة المساعدين بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وهي ما عرفت بقضية نصر حامد أبو زيد، فإن القضية الثانية برزت بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين. وكان مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط الذي نظمه مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالتعاون مع جماعة حقوق الأقليات،

المناسبة التي ظهرت فيها القضية الثالثة. أما القضية الرابعة فإنها متكررة الظهور، حيث تبرز سنويا في معظم الأحوال بمناسبة الاحتفال بذكرى ثورة يوليو. وقد وقع الاختيار على عام بعينه لمبررات سيورد ذكرها في موضعها.

مجتمع الدراسة: يشمل مجتمع الدراسة كلا من صحف الأهرام والوفد والشعب والأهالي والعربي، كما تضمن معظم ما نشر من بيانات عن منظمات المجتمع المدني المختلفة بصدد القضايا محور التحليل. وقد وقع الاختيار على صحيفة الأهرام دون غيرها من الصحف القومية باعتبارها أكثر اهتماما بالقضايا الفكرية، إذ تخصص صفحتين يوميا للرأي وصفحة أسبوعيا للحوار القومي، مما يتيح فرصة واسعة لمشاركة عديد من المثقفين والمفكرين من مختلف الانتماءات المهنية والفكرية والتنظيمية والسياسية*. وبالفعل فقد شارك في الجدل المثار حول القضايا محور التحليل كتاب ينتمون لعدد من منظمات المجتمع المدني (نقابات مهنية وعملية - جمعيات أهلية وثقافية) .

أما الصحف الحزبية فتتمثل أبرز الأحزاب السياسية في مصر، كما تعبر عن أهم التيارات السياسية : التيار الليبرالي واليساري والقومي والإسلامي .

لم يقتصر مجتمع الدراسة على هذه الفئات فقط، بل شمل أيضا الأطراف المباشرة لمسي القضية مثل جامعة القاهرة وكلية الآداب وقسم اللغة العربية في قضية نصر حامد أبو زيد، ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية والكنيسة القبطية في قضية الأقلية القبطية، وكلا من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية في قضية المرأة . كما تضمن أيضا كل ما تيسر للباحثة الحصول عليه من بيانات صادرة عن عديد من منظمات المجتمع المدني بصدد القضايا محور التحليل أيا كان محل نشرها.

العينة الزمنية للدراسة: تم الاعتماد على هذه المناسبة وفي حالة عدم وجود مادة وسيرة، فإن الباحثة تمد فترة المسح للأمام لمدة شهرين وكذلك للخلف وقد حدث ذلك في بعض الحالات (صحيفة الشعب في مؤتمر بكين) . كما استقر الأمر على أن يستمر المسح والحصر حتى تختفي القضية من علي صفحات الجريدة. وقد أطلقت الباحثة علي هذا التحديد تروية كثافة مناقشة القضية وعلى هذا الأساس، رغم وجود إطار زمني لكل قضية في كافة المصادر فإن داخل هذا الإطار تختلف حدود العينة الزمنية من مصدر إلى آخر .

أولاً: قضية الدين وحرية الفكر

قضية نصر حامد أبو زيد

تعد هذه القضية من أكثر القضايا الخلافية والمثيرة للرأي والرأي الآخر من حيث كم المنشور عنها، ومن حيث عدد الأطراف المشاركة في مناقشتها، وكذلك من حيث استمرار النقاش حولها فترة زمنية طويلة نسبياً بالمقارنة بالقضايا الأخرى محل الدراسة .

هناك دروتان لهذه القضية، الأولى بدأت بتفجير الموضوع أمام الرأي العام في صفحة الحوار القومي بجريدة الأهرام، وما تلا ذلك من مناقشات في الصحف الحزبية محل الدراسة، وبين حديد من مؤسسات المجتمع المدني. وقد امتدت هذه الفترة من إبريل ١٩٩٢، حتى آخر ١٩٩٢ وذلك عندما اختلفت القضية من علي صفحات الجرائد. ثم علقت للظهور مرة أخرى - الذروة الثانية - عقب صدور حكم الاستئناف بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته ١٩٩٥ وامتدت حتى آخر عام ١٩٩٦، أي بعد صدور حكم النقض بسنة شهور. وبالتالي يمكن القول أن العينة الزمنية للدراسة في الذروة الأولى للقضية امتدت من أبريل ١٩٩٢ حتى ديسمبر ١٩٩٢. بينما امتدت في الذروة الثانية من يونيو ١٩٩٥ حتى ديسمبر ١٩٩٦.

بجانب اهتمام الأحزاب السياسية الرئيسية بالقضية، هناك عديد من منظمات المجتمع المدني شاركت في النقاش سواء من خلال أحد رموزها أو بإصدار بيان يبرهن موقفها ومن أمثلة هذه المنظمات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، فضلاً عن تشكيل تجمعات وقتية للتضامن مع نصر أبو زيد تضم مختلف الانتماءات السياسية والتنظيمية. [انظر جدول رقم ١٤].

بلغ مجمل المقالات والبيانات موضوع التحليل في هذه القضية في كلتا الفترتين ١٠٤ مقالا وبيانا. كان نصيب الفترة الأولى ٤٦ مقالا وبيانا، بينما كان نصيب الفترة الثانية ٥٨ مقالا وبيانا. وقد تعددت مصادر المادة محل التحليل، إذ شملت صحف الأهرام - الشعب - العربي - الوفد - الأهرام، وكذلك البيانات الصادرة عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان - المركز المصري لنادي القلم - اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي - اتحاد كتاب مصر - المجلس الأعلى للثقافة - اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة علي مدار الفترة من ٧ إبريل ١٩٩٢ حتى ٤ أغسطس ١٩٩٢، وذلك في الذروة الأولى للقضية. بينما امتدت في الذروة الثانية من ٢٠ يونيو ١٩٩٥

حتى سبتمبر ١٩٩٦. بلغ إجمالي عدد المقالات موضع التحليل نسي كلتا الفترتين ٥٠ مقالا وعوداء، بواقع ٣٢ مقالا في الفترة الأولى و ١٨ مقالا في الفترة الثانية.

الذروة الأولى للقضية:

أظهرت نتائج التحليل الكمي تعادل كل من مؤشري تجنب التكفير والمزوف عن التشهير، إذ حصل كل منهما على ١٢ تكرارا (١٢ مقالا) من إجمالي عدد المقالات البالغ عددها ٣٢ مقالا، أي بكثافة ظهور نسبتهما ٣٧,٥% .

كانت نسبة ظهور مؤشر تجنب التكفير في وجهه الإيجابي ٥٨,٤% (٧ تكرارات من ١٢ تكرارا). بينما كانت نسبة ظهوره في وجهه السلبي ٤١,٦% (٥ تكرارات من ١٢ تكرارا).

دارت أهم الأفكار المعبرة عن المؤشر في وجهه السلبي حول اتهام الباحث بأنه أهان العقيدة^(١)، وأن كلامه أشبه بالإلحاد^(٢)، وأن ما حدث لا يمكن أن يقع تحت طائلة حرية الفكر ولكن حرية الفكر^(٣). ومن أبرز الاستشهادات الدالة على ذلك ما ورد في تعليق شاهين على إحدى دراسات الباحث وبالتحديد مقال الكشف عن ألقمة الإرهاب، بحثا عن علمانية جديدة، إذ قال 'والباحث في هذا المقال يكشف عن خلل في الاعتقاد إذ يرى إن الإلهي إذا تجلى في اللغة يكاد يكون بشريا، وأن الإلهي تجلى في القرآن (التنزيل) وهذا تصور غريب ومرفوض. ففي رأيه أن هناك جنسية الإلهي الإنساني وهي صيغة من التلازم بين طرفين لكل منهما أثر في الآخر وهل هناك (هالة للعقيدة أشنع من هذا)'^(٤)

أما فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه الإيجابي وهو استنكار التكفير وتجنبه، فقد دارت الأفكار المطروحة حول استهجان محاكمة الباحث على أشياء تتعلق بضميره وعقيدته الدينية^(٥)، وخطورة استخدام سلاح التكفير واعتباره سبة في جبين أي أمة^(٦). ومن أبرز شواهد هذا المؤشر ما ورد في تقرير اساتذة قسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة والخاص بملاحظاتهم على تقرير اللجنة العلمية: " وكل هذا تحميل لكلام الباحث ما لم يحمل، فالذي قصده بالنصوص الدينية كما سبق - هو ما قدمه الفقهاء أو رجال الدين المحدثون من تأويلات للنصوص القرآن والسنة، لا تلك النصوص نفسها، وإنما هي آرائهم واجتهاداتهم التي شجر فيها الخلاف بينهم، ومن الواضح أن تلك الآراء ليست من القداسة في شيء وأن من حق الباحث أن يجتهد كما اجتهدوا، وأن يناقش هذه الآراء ويردها كما كانوا يفعلون، ومع شدة الخلاف بين العلماء من أسلافنا حول تلك الأمور لم يكفر أحد منهم من خالفوه في الرأي، بل كانوا أكثر سماحة بكثير مما نراه في أيماننا من الإسراع في إلصاق تهم الجهل والمغالطة والتزييف والافتراء والكذب، بل الإلحاد والكفر، وهي الصفات التي بلغ بها تقرير اللجنة اجتهادات باحث لم يكن هدفه إلا السعي وراء الحقيقة، هذا مع أن الباحث لم يكف عن التنويه بأن القرآن نفسه هو الذي دعا إلى تحكيم العقل ثقة بأن أحكامه لا يمكن أن تصادم النظر العقلي المجرد"^(٧)

فيما يتصل بمؤشر المزوف عن التشهير، فقد كان لوجهه السلبي النصيب الأكبر، إذ ظهر بنسبة ٥٨,٤%، بينما برز وجهه الإيجابي بنسبة ٤١,٦%. لم يمس التشهير صاحب القضية لحسب، بل امتد أيضا إلى بعض من تبوأ القضية مثل محرر صفحة الحوار القومي، والذي مارسه هو الآخر بدوره. تعرض الباحث للمخزية والتسفيه والقذف والاتهام بأنه يذر الحب للفتنة طائفية، وأن من يفعل ذلك ليس إلا رجلا مخمورا لا يفقه من مسكره. فوفقا لتقرير شاهين 'وينتهي الباحث إلى نوع من الاختلاط فيسجل أن المسلم لا يعلم عن المسيحية إلا ما يقوله

الوعاظ خطباء المساجد، ولا يكاد المسيحي بالمثّل يطم عن الإسلام إلا ما تبثّه أجهزة الإعلام وما يقال في شبه سرية داخل المؤسسات المسيحية التي لا تجرؤ على المناقضة الحرة للإسلام بالكفر الذي تتناقض به المسيحية في أروقة المساجد وعلى المنابر، وكأنه يبذر الحب لفتنة طائفية، وهذه في الواقع سمادير لا يقول بها كاتب مفيق^(٨).

ولم تسلّم جريدة الأهرام ولا محرر صفحة الحوار القومي من التشهير سواء كان في صورة سب وكذف مباشر مثل وصف لطفي الخولي بأنه الشيوعي الفاجر^(٩)، أو التلميح عن الموقف الإيديولوجي لمن تبني القضية وإن ما حدث بدايات حملة شيوعية للهجوم على الإسلام^(١٠). ولم يتورع الخولي أيضا عن ممارسة التشهير عندما وصف التقرير العلمي بأنه 'لم يتورع ما بين صلحة وأخري عن استخدام كلمات في وصف الدكتور نصر وكتاباتّه ذات دلالة معطوبة بالانحطاط والسوقية والاستعداد على حياة الباحث وعقيدته في المبني والمعنى على السواء'^(١١).

ظهر مؤشر العزوف عن التشهير في وجهه الإيجابي في عدة مواضيع ومن زوايا مختلفة، يجمعها الاختلاف مع الآخر دون التورط في التشهير به. فعلى سبيل المثال يؤكد كاتب أحد التقريرين الإيجابيين لاختلافه مع الباحث حول بعض أطروحاته في كتاب نقد الخطاب الديني، ومع ذلك يعتبر الدراسة ضربا من ضروب الاجتهاد 'الذي يؤجر صاحبه أجرا إذا أخطأ وتضاعف له إذا أصاب'^(١٢). ومن ناحية أخرى فقد قام مجلس قسم اللغة العربية وكذلك مجلس كلية الآداب بتقديم التقرير السليبي دون ممارسة أدنى تشهير بكتبه^(١٣). ومن ناحية أخرى استنكر قسم اللغة العربية ما تعرض له الباحث من تشهير وكذف 'الحكم بأن الأبحاث المقدمة تقوم على تحكيم النظرة المادية المنكرة لحقائق العقيدة الجادة لمعطياتها، ولا دليل على هذا الحكم كما سبق وأن أوضحنا وهو يدخل في باب الكلف بالقول في النهاية، فيتناقض مع تقاليد الجامعة ومستور الأمة ولقانون علويتها حيث السب والكلف هو أن ينسب إلى الشخص ما يوجب احتقاره لدى أهل وطنه وعشيرته'^(١٤).

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الثاني، إذ ظهر بكثافة نسبتها ٣١,٣% من إجمالي عدد المقالات البالغ ٣٢ مقالا. بينما برز الوجه الإيجابي بنسبة ٧٠% (٧ تكرارات من إجمالي ١٠ تكرارات)، فإن الوجه السليبي ظهر بنسبة ٣٠% (٣ تكرارات من إجمالي ١٠ تكرارات).

دار مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهه الإيجابي حول عدد من الأفكار مثل ضرورة الاجتهاد والنقد الموضوعي لأعمال نصر أبو زيد مثلاً وما عليها^(١٥)، واستهجان التقييم العقائدي للأبحاث العلمية، وكذلك انتقاد إصدار تعميمات جائرة أو تبني مواقف استقطابية حادة. ومن أبرز الاستشهادات المتعلقة باستنكار التعميم والنقد غير الموضوعي ما ورد في تقرير قسم اللغة العربية 'ثالث هذه الأحكام ما يرد في التقرير (تقرير شاهين) من أن مذهب الباحث مرفوض على مستوى القراء ومستوي المتخصصين في الثقافة الإسلامية وذلك لما يتضمنه من مفاهيم مرفوضة على كل مستوى. وتلك عبارات تريد أن تتعلق بألسنة جميع القراء والمتخصصين وتكوب عنهم فيما هو نوع من الوصاية التي ليس محلها تقرير يصدر عن لجنة علمية في الجامعة أو خارجها'. وفي موضع آخر من نفس التقرير 'والواقع أن النتيجة التي يصل إليها التقرير نتيجة بعيدة عن الإنصاف أو الأمانة، فقد قامت على مقدمات خاطئة خرجت بعمل لجنة الترقّيات عن التقييم العلمي لمنهج الأبحاث المقدمة وإحتالاتها الكمية والكيفية إلى الحكم الاعتقادي - الذي لا سند له - على التوايا والضمائر. ويدل أن يميل التقرير بين الخلاف في الرأي والخطأ في العلم، عد كل اجتهاد مغاير جهلا علميا وإحراقا عقائديا، وذلك منحي لابد أن

تحذر من عواقبه التي يمكن أن تقضي على حرية البحث في الجامعة وتسبب كل محاولات الاجتهاد الساعية وراء أفاق منهجية جديدة تثرى البحث العلمي وتتطور بأدواته وإجراءاته ونتائج. ولأنك أن في آراء الباحث ما يثير المناقشة والنقد وهما أمران مشروعان وطبيعان، وكنا نرجو أن يقوم التقرير بذلك فيفيد الجميع وتدعم التقاليد العلمية بالجامعة، ولكن غلبت نزعة التشكيك في العقيدة على سلامة المراجعة المنهجية وغطت لغة الاتهام على المهمة العلمية للجنة الترفيات^(١٦).

وفيما يتعلق بمنهج الحوار، ينتقد أحد الكتاب مسألة الاستقطاب الحاد بين المتقفين إذ يقول "انقسمت الآراء بل والصحف والمجلات إلى معسكرين لا ثالث لهما هما معسكر المؤيدين لترقية د. أبو زيد والذين أطلق عليهم أو أطلقوا على أنفسهم "المدافعون عن حرية البحث العلمي"، ومعسكر من أطلق عليهم أو أطلقوا على أنفسهم "المدافعون عن الإسلام في مواجهة الزحف العماني". وقد تجاوز الجدل حدود العلمية والموضوعية، فهاجم الفريق الأول جامعة القاهرة ونعتها بنعوت قاسية، بينما لم ينشر الفريق الآخر وسعا في الحديث عن سلمان رشدي آخر^(١٧).

وعلى خلاف المواقف غير الحدية تأتي المواقف الحدية والتي تمحورت حول التعميم والإطلاق في الأحكام والنظرة المتحيزة والاستقطابية للظواهر، ومن أبرز الاستشهادات الدالة على تلك المواقف ما ورد في التقرير السلبى (تقرير شاهين) "ولما كان مذهب الباحث مرفوضا على مستوى القراء ومستوى المتخصصين في الثقافة الإسلامية، فإنه لم ينشر أعماله إلا في مجلات محدودة الانتشار وغير محكمة أحيانا مخالفة رد الفعل الذى يتوقعه قطعا"^(١٨).

جاء مؤشر حرية التعبير في المقام الثالث، إذ ظهر في ٨ مقالات أى بنسبة ٢٥%. بلغت نسبة ظهوره في جانبه الإيجابي ٧٥% (٦ تكرارات من ٨ تكرارات)، مقابل ٢٥% للجانب السلبى.

دارت الأحكام المعبرة عن المؤشر في جانبه الإيجابي حول ضرورة الحفاظ على الحرية الأكاديمية وحمايتها والتحذير من المخاطر المترتبة على مصادر حرية الرأي والتعبير والتي تتمثل في الإرهاب والتطرف^(١٩). وفي البيان الذي صدر عن هيئة تدريس كلية الآداب متوجها إلى مدير الجامعة وحاملا لتوقيع ٥٦ أستاذ، تم تسجيل الخوف على حرية البحث العلمى فى الجامعة ونحن إذ نسجل احتجاجنا على هذا القرار ودوافعه نسجل في الوقت ذاته خوفا من أن يسود الإرهاب الفكرى جامعة القاهرة وأن يؤدى هذا إلى اختناق البحث العلمى وتراجعه فى وقت نحتاج فيه إلى كل اجتهاد فكرى حماية للرأى وحرية البحث فى سبيلنا الوحيد للتقدم^(٢٠).

برز الوجه السلبى للمؤشر في فكرتين، الأولى مصادر حرية التعبير من خلال المطالبة بعدم نشر أى تقارير علمية عن الموضوع^(٢١) والثانية تتعلق بحدود حرية التعبير، ففي إحدى المقالات "ومما تقدم يتبين لنا أن حرية البحث العلمى ألحمت على قضية ارتكزت المناقشات حولها على التعاطف مع المرشح للترقية أكثر منها تركيزا على الحقائق العلمية، وقد نظر المتحاربون إلى الدفاع المزعوم عن الحرية نظرة مجردة ونسوا أن الإنتاج المقدم يناقش فى دولة إسلامية وقد تناول تحديدا العقيدة والتاريخ الإسلامى"^(٢٢).

ورد مؤشر استعلاء السلطة في المقام الأخير، إذ لم يحصل سوى على تكرار واحد، أى ظهر بكتافة نسبتها ٣,٢% وكان سلبيا - ظهر في هذا المؤشر الاستعلاء الصريح لرئيس تحرير جريدة الأهرام وأصفحة الفكر الدينى على محرر صفحة الحوار القومى. في البداية يهرب الكُتّاب عن دهشته من ساح الأهرام ينشر هذا الموضوع ثم يستطرد "والأغرب منه غيابة

دور رئيس التحرير ورئيس مجلس الإدارة وكان الجريدة تسير في دهاليز الشيوعي الفاسحور الخولي، الذي وظف الصلحة بل الجريدة لما يريده، وكأنه سلب الأستاذ إبراهيم نافع كل سلطاته، أين رئيس التحرير من مهارات باتت تمثل خطراً جسيماً على سمعة الجريدة بين قرائها، وأين قلعة الذي يجب أن يتدخل لإيقاف هذه المهزلة التي تسبب إليه أكبر إساءة. وفي موضع آخر من نص المقال يتعامل الكاتب "أين موقف صفحة الفكر الديني من إيقاف هذه المهزلة".^(٢٦)

الذروة الثانية للقضية:

امتدت العينة الزمنية للدراسة عبر الفترة من ٢٠ يونيو ١٩٩٥ حتى ١ سبتمبر ١٩٩٦، أسفر المسح عن ١٨ مقالا وعمودا.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في الترتيب الأول، إذ حصل على ٩ تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها ٥٠%. وقد كان في كل مواضعه بالإيجاب. ودارت معظم الأفكار المطروحة على أن الإسلام يشجع على الاجتهاد ويؤجر صاحبه سواء أخطأ أو أصاب^(٢٧) وأن الاختلاف في الرأي بين شخصين لا يعني أن أحدهما كافر والآخر غير كافر^(٢٨). ومن ناحية أخرى كان هناك اهتمام بحكم التفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، وتجلي ذلك الاهتمام في استنكار الزج بالقضاء في قضايا ومساائل فكرية موضعها الوحيد هو أروقة البحث العلمي، والمنهج الوحيد للتعامل معها مقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي^(٢٩). كما ظهر في انتقاد الحكم القضائي لعدم استيفائه الشروط الضرورية، مثل التحقيق مع الباحث أو استتابته أو غيرها من ضوابط تكفل عدم التصرع في إصدار حكم بالتكفير^(٣٠).

ومن أبرز الاستشهادات الدالة على بعض الأفكار السابقة * ----- لكن الرجل لا يغتا بردد الشهادتين، ويعطن على الملأ أنه مسلم يؤمن بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر فأي الشهادتين أقوى وأوضح، شهادته على نفسه وهو أعلم الناس بها، أم شهادتك عليه وليس في أيديكم إلا مؤلفاته التي يري فيها غيركم من العلماء المختصين عكس ما تسرون فيجوز أن تكونوا أخطأتم فهمها ويجوز أن تكونوا على صواب، ولا يتعارض مع كونه هو أيضا على صواب، لأن وجهات النظر تختلف وللحقيقة وجوه عديدة، فإذا فرضنا إنه هو الذي أخطأ الفهم والاستدلال فخطأ المؤمن المجتهد لا يسقط إيمانه بل هو يؤجر عليه وينسب كما يؤجر ويثاب المجتهد المعيب^(٣١).

وبخصوص عدم ملامة الزج بالقضاء في مسائل فكرية يؤكد أحد الكتاب * ومع الاحترام الشديد لأحكام القضاء ودون تعرض لها بالتعقيب أو التعليق، ينبغي أن تكون نظرية فكرية تعتمد المقاربة العقلية والفكرية أساسا للجدل والحوار، وأن تظل محصورة في إطار أهل الفكر والاختصاص تجنباً لأسباب الفرقة والفتنة وصوناً لقيم الحرية والاستنارة وحس الاختلاف.....^(٣٢)

تبادل كل من مؤشري استنكار التكفير وحرية التعبير، إذ حصل كل منهما على أربعة تكرارات، أي ظهرا بكثافة نسبتها ٢٢,٢%.

جاء مؤشر تجنب التكفير واستنكاره في كل مواضعه بالإيجاب. وقد دارت معظم الأفكار المعبرة عنه حول خطورة التصرع في إصدار حكم بتكفير شخص ما^(٣٣). وأن الإسلام أقر أن الله

هو وحده العالم ما في التلويح، وأن الرسول (ص) رفض قتل رجل مشكوك في إيمانه^(٣١) وأن الدين هو الأكثر تضرباً من مثل هذه الأحكام في زمن الأكرام والعالم المفتوح . إذ تم إظهاره بأنه دين هزيل لا يملك علماء الحجج والبراهين التي يبارزون بها فكر واحد منهم فلا يجدون سبيلاً لإسكاته غير تكفيره^(٣٢).

أما مؤشر حرية التعبير فقد ظهر بالإيجاب في كل مواضعه. دارت الأفكار الدالة على المؤشر حول استنكار المياديات العامة للهادفة للتضييق على حرية الرأي والتعبير والتفكير باسم الإزدياء عن الحد الأدنى، الذي يوجب السجن أو باسم الارتداد عن الحد الأقصى، الذي يوجب القتل^(٣٣) ومن أبرز الاستشهادات المقاربة التي أقامها أحد الكتاب بين الهجمة على حرية الصحافة والهجمة على حرية التفكير . إذ رأي أنه " لم تكن مصابفة أن تحدث الهجمة على حرية الصحافة ومحاوله فرض مزيد من القيود على حرية التعبير، في نفس الوقت الذي حدثت فيه هجمة مماثلة على حرية التفكير والاعتقاد، كليهما وجهان لعملة واحدة، يعبران عن تيار فكري واحد وعن مزاج سياسي ينبع من عداء للديمقراطية والفتقار لمفهوم الحرية وعدم إكسثار بحق الإنسان في الخلاف والاختلاف والخوف من تعدد الآراء والاجتهادات"^(٣٤).

ونلخص مما سبق إلى أن نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بلغت في الذروة الأولى للقضية نسبة ٥٨,٢% مقابل ٤١,٨% لمؤشرات التعصب السياسي. أما في الذروة الثانية فقد ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجدول من ١٥-١٩).

٢) جريدة الشعب

بلغ مجمل المقالات في جريدة الشعب في الذروة الأولى أربعة مقالات على مدار الفترة الزمنية من ٦ إبريل ١٩٩٣ حتى ٢٣ أبريل ١٩٩٣^(٣٥). وقد قررت الجريدة خلق باب المناقشة في هذا الموضوع منوهة بأن "جريدة الشعب تعبر عن خط فكري وسياسي يخالف مخالفة جذرية ما تنشره الأعلام المعادية للإسلام وأصوله، ولكن حين يتعلق الأمر بترقية واحد من هؤلاء في السلك الجامعي وهل ترشحه أعماله بالمعايير العلمية المختلفة لأن يصل إلى الأستاذية أم لا، فهنا نفضل أن يكون الأمر بالتشاور بين أهل الاختصاص"^(٣٦).

أسفر مسح الذروة الثانية للتحليل عن ٩ مقالات على مدار الفترة الزمنية ٢٠ يونيو ١٩٩٥ حتى ٦ سبتمبر ١٩٩٦.

الذروة الأولى للقضية:

جاء مؤشر تجنب التفكير في الصدارة إذ حصل على ثلاثة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧٥% من إجمالي عدد المقالات . وكانت نسبة ظهوره بالسلب ٦٦,٧% مقابل ٢٣,٣% في وجهه الإيجابي .

برز الوجه الإيجابي للمؤشر في مقال واحد، إذ رأي صاحبه إنه لا يحق لأي شخص أن يكفر آخر "لا يحق لأي شخص أن يتهم كاتباً في إيمانه لأن الإيمان والكفر من شئون القلب لا

يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ---- ومسألة التكفير هذه لابد أن نقتطع عنها فوراً لأن عواقبها وخيمة (كما حدث مع فرج فوده) كما أنها دلالة على التخلف والهمجية^(٢٧)

أما الوجه السلبى للمؤشر فقد تجلّى في التأكيد على جواز تكفير من لا يلتزم بمعايير فقهيّة محدّدة.^(٢٨) واتهام الباحث أنه يهادي القرآن والسنة. فوفقاً للتقرير الذي وضعه أحد أساتذة كلية دار العلوم عن كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية لخص الكاتب محتوى الكتاب في أمرين "الأول العداءة الشديدة للنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به، والثاني الجهالات المترامية بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي، وفي موضع آخر من نفس التقرير يؤكد الكاتب أن الكتاب "تنطق صفحاته كلها بكراهية شديدة لا محصل للتصالح معها للنصوص القرآن والسنة وليس أدل على هذه الكراهية للنصوص من كلماته الأخيرة التي ختم بها كتابه حين قال وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا وهل هناك معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيها من أحكام وتكليفات".^(٢٩)

تبادل كل من مؤثري العزوف عن التشهير وتجنب اتخاذ مواقف حدية، إذ ظهر أن بكثافة نسبتها ٥٠% . بالنسبة لمؤثر العزوف عن التشهير، فقد ظهر في كلا وجهيه بنسب متساوية. تجلّى الوجه الإيجابي في انتقاد أحد المشاركين في النقاش لغة الحوار وأسلوبه الذي تغلب عليه لغة التشهير " ----- فمعظم الذين هاجموا الدكتور أبو زيد على صفحات الجرائد لم يفندوا آراءه العلمية بل تركوا الموضوع الأصلي وأمسكوا بتلابيب أبو زيد شخصياً، وأطلقوا على الرجل ما لذ وطاب من الشتائم، فهو كافر ومُنحَد وعَمِلٌ للسوفييت إلى آخره، ولم تلبث هذه الطغوى أن انتقلت إلى مؤيدي الدكتور أبو زيد فزلوا التحية بأحسن منها، واتهموا المعسكر الآخر بالفاشية والظلامية والعدائية للسعد والريان، وهكذا تحولت المسألة من نقاش فقهي إلى مجرد مشاجرة في الشارع".^(٣٠)

ظهر الوجه السلبى للمؤشر في نعت الباحث بالجهل الفاضح " أما ما يحتويه الكتاب الصغير (كتاب الإمام الشافعي) فيما يتصل بالفقه والأصول لمعظمه جهل فاضح متتابع يدل على أن كاتبه لا صلة له أصلاً بهذا المجال".^(٣١)

لم يكثف مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية سوى عن وجهه الإيجابي. دارت الأفكار المعبرة عنه حول ضرورة احترام سماحة الإسلام وحسن الحوار، والتأكيد على أهمية النظرة الموضوعية للأمور والفصل بين ما هو شخصي وما هو موضوعي.^(٣٢) من أبرز الاستشهادات الدالة على بعض هذه الأفكار "رفضت لجنة ترقّيات اللغة العربية وآدابها منح الدكتور نصر أبو زيد الأستاذ المساعد بكلية آداب القاهرة درجة الأستاذ لأسباب لا تنفي عنه صفة الجدية في أبحاثه أو التزامه بالمنهج العلمي في أطروحاته، مما أسف له أشد الأسف كل من اهتم بقضايا الفكر في مصر والعالم العربي، وكان الأجدى بما لا يوافق على منهجه - بحجة الدفاع عن الإسلام - الرجوع إلى القرآن حيث يقرأ قوله تعالى (وجادلهم بالتّي هي أحسن) صدّق الله العظيم". وتضيف الكاتبة في نهاية مقالها "فلنكن لجنة الترقّيات محترمة لسماحة الإسلام وضرورية حسن الحوار ----- وقد قال الله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) صدّق الله العظيم".^(٣٣)

الذروة الثانية للقضية:

بلغ عدد مقالات الذروة الثانية للقضية ٩ مقالات علي مدار الفترة الزمنية من ١٩٩٥/٦/٢٠ حتى ١٩٩٦/٩/٦. جاء مؤشر تجنب تكفير الآخر في المقدمة، إذ حصل علي ٦ تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها ١٦,٧%، وكان لوجهه السلبي الغلبة إذ تجلي بنسبة ٦٦,٧% مقابل ٣٣,٣% لوجهه الإيجابي.

دارت أهم الأفكار الدالة علي المؤشر في وجهه الإيجابي حول عدم جواز التشكيك في إيمان رجل أعلن إيمانه صراحة^(٤٤) وإنه "إذا كان هناك مائة وجه لترجيح كفر الإنسان ووجه واحد لترجيح إيمانه فلا بد أن نأخذ بهذا الوجه الواحد"^(٤٥). أما الوجه السلبي للمؤشر فقد تجلي في اتهام الباحث بأنه جدد آيات القرآن وإن ما ارتكبه يخرج عن دائرة المباح من حريات الفكر والإبداع^(٤٦)، بل ويمد بمثابة طعن في عقائد الأمة. فعلي سبيل المثال يعلن أحد الكتاب تأييده لحكم محكمة النقض ويستعجب من هؤلاء الذين يستكرون هذا الحكم إذ يقول "يُعجب جميع المخلصين الحريصين علي صالح هذا البلد بهويته وأصاليته من استنكار أقلام يعينها لحكم محكمة النقض، كما يعجبون حين يرون أصحاب هذه الأقلام وهم يعتبرون الطعن في عقائد الأمة وفي آخر رسالات السماء وفي كلام رب العزة فكرا حرا واجتهادا جديرا بالتقدير ويشاءون هل ضاقت سبل الاجتهاد وطرقت العقول جميع ساحات الفكر بحثا عن النافع والمشر ولم يبق إلا القرآن والشرعة مجالا للطعن والاستهزاء والاستهجان"^(٤٧)

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الثاني، إذ حصل علي ٥ تكرارات، أي برز بكثافة نسبتها ٥٥,٦%. وكانت الغلبة للمواقف الإيجابية، حيث ظهرت بنسبة ٨٠%، بينما حصلت المواقف السلبية علي ٢٠%. تجلت المواقف الإيجابية في الدعوة للتجاوز مع نصر أبو زيد واستنكار عدم لجوء المحكمة لمحاورته قبل إصدار حكمها^(٤٨)، بل واستهجان اللجوء للقضاء في مثل هذه القضايا وخطورة ذلك علي الأمة^(٤٩)، وأن الفضل المبطل لحسم هذه المسائل هو المناقشة ومقارعة الحجة بالحجة. من أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض هذه الأفكار ما سطره أحد الكتاب "أنني اختلف جديرا مع آراء أبو زيد وأصحابه ولكنني اتفق مع د. عمارة في أن المواجهة مع هؤلاء تكون في الحوار الفكري والصراع السياسي وليس في قاعات المحاكم. أننا ننتج بمثابة ديننا وقوة جنتنا، فلماذا نلجأ الي أسلوب يخالف الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة"^(٥٠)

ظهر الموقف الحدي الوحيد في مقال عميد كلية دار العلوم، فعلي الرغم من إعلائه في البداية أنه سيناقش اطروحات نصر أبو زيد مناقشة موضوعية هانسة، إلا أن تحليله تضمن عبارات تدل علي مواقف حدية وأحكام قطعية تبرز صواب رأيه تماما وخطأ من يخالفه. ففي أحد مواضع مقاله يرفض الكاتب القياس الذي يقيمه نصر أبو زيد بين نفسه وبين عمر بن الخطاب من حيث الاجتهاد فيقول "وقياسه هذا باطل غاية في البطلان لا يصح من أي وجه"، وفي موضع آخر "ومن ثم فقد انتهى النص القرآني- عملا وتطبيقا وإلغا إلى الأبد عند الدكتور نصر أبو زيد"^(٥١).

وأخيرا فقد تساوى كل من مؤشري العزوف عن التثبيير وحرية التعبير في الظهور، حيث ظهر كل منهما بكثافة نسبتها ٢٢,٢% (تكراران من إجمالي تسعة تكرارات).

بالنسبة لمؤشر العزوف عن التشهير، فقد تجلي في كلا موضوعيه بالإيجاب. إذ تم إعلان الاختلاف الجذري مع أطروحات الدكتور نصر حامد أبو زيد دون اللجوء في التشهير به على الإطلاق.^(٥٢)

أما فيما يتصل بمؤشر حرية التعبير، فقد تعادل كل من وجهه الإيجابي مع وجهه السلبي . برز الوجه الإيجابي في رفض مصادرة كتب أي مؤلف مهما كانت أراؤه إذ يؤكد أحد الكتاب "علينا أن نحارب الكفر والمروق والنفاق بالسلح الحقيقي سلاح الكلمة والحجة والبرهان وليس بالمصادرة، فأتنا ضد مصادرة كتب نصر أبو زيد أو سعيد العشماوي أو من لف لفهما".^(٥٣)

تجلي الوجه السلبي للمؤشر في طرح أحد الكتاب عن الفرق بين حرية العقيدة وحد الردة من ناحية، وحدود حرية التعبير من ناحية أخرى . يرى الكتاب أن حرية العقيدة مكفولة طالما ظلت في قلب صاحبها ولم يسمع للإعلان عنها أو نشرها، أما إذا سعى لذلك فإنها تتحول إلى ردة، إذ يقول أما الردة "فهي محاولة صرف الناس عن الدين بالشبهات التي تقوم في نفس صاحبها ولا تكون قائمة عند سواء، وإذا عده هذه الشبهات وإشاعتها بين الناس ودعوتهم إلى تبنيها وتصويرها كما لو كانت حقائق (علمية) تصادم حقائق (الدين) أو عقائد تنافس عقيدة الإسلام ومعارضة شراعه جملة أو إنكار صحة بعضها مهما بدا جزئيا، كل أولئك أو بعضها تتحقق به حالة متميزة عن حقيقة الاعتقاد ومغايرة لها، هي التعبير المعلن عن العقيدة الخاصة المخالفة للعقيدة الإسلام وهو ما يتحقق به - بعد توافر شروط أخرى - وصف الردة".^(٥٤) وفي موضع آخر من نفس المقال يوضح حدود حرية التعبير "فهي ليست حرية مطلقة من القيود بل هي عقيدة - فوق قيود اعتبارات النظام العام والآداب - بقيد عدم تجاوز حدود القانون، فإذا وقع تجاوز عن الرأي بأن خالف مقتضيات النظام العام والآداب أو خالف القانون، فإن الحماية المقررة في المادة ٤٧ من الدستور تنحصر عن هذا التعبير وتحقق المساواة القضائية عنه مدنيا وجنائيا حسب الأحوال . وإذا كان الحكم قد رأى في تعبير الدكتور نصر أبو زيد عن آرائه مجاوزة لحدود القانون، فإنه في حدود هذا الذي رآه لا يكون محل انتقاد أو مستوجبا لطعن مادام قضاؤه بذلك واستخلاصه له قد بني على أسباب مألوفة في العقل لها من أوراقي الدعوى - ما يؤيدها"^(٥٥)

يعد هذا الموقف الأخير - وهو موقف محمد سليم العوا - من المواقف التي أظهرت تناقضات في خطابها، إذ جمع خطابها بين مؤشر حرية التسامح وهو تجلب اتخاذ مواقف حدية، وأخرى دال على التمسك والمتعلق بمؤشر حرية التعبير السابق الإشارة إليه توا . ولم يكن أمامنا إلا السير في أحد اتجاهين؛ الأول البحث عن مؤشرات أخرى في خطابها ترجع موقفه هل هو أميل للتسامح أم للتمسك، أو استشفاف الاتجاه الغالب في مقالة. وقد كان البديل الثاني هو الممكن. فعلى الرغم من تحمس العوا لحكم محكمة الاستئناف والتأكيد على صحته القانونية، بل وحسن تقديره للحالة المعروضة عليه، فقد اعتبر موقف نصر حامد أبو زيد بعد الحكم وإعلانه لإسلامه واستعداده لمناقشة أفكاره مسألة هامة وأنه لا يجوز الحكم بردته إلا بعد مناقشته أو استنابته. وقد كان تحديد شروط الاستنابة يتسم بالمرونة إذ يقول "الاستنابة التي تزيد الشبهة وتحول بين الجماعة والوقوع في فتنة التكفير بالظن لا باليقين يجب أن تتم في جو علمي هادئ، يحدو أطرافها طلب الحق ويحفظ الاحترام المتبادل ويظلله الاعتقاد بأن اختلاف الرأي لا يفسد قضية الرد، ويجب أن يشمل ذلك كل موضع رؤى - أن في قول القائل أو فعله خروجاً عن الإسلام أو مصادمة له، ويقبل تفسيره مهما بدا بعيدا بعد بيان بعده إذا كان في صحيح الطمس الشرعي

وصحيح اللغة التي يكون التعبير بها يحتمل ما قاله، ولااتهم الثبات ولا تجسرم البواعث ولا يبحث عن الدوافع/، لأن أمر المرائر كله موكول إلى الله، وليس للقضاء إلا البحث في الظاهر وتقويمه والحكم به وعليه^(٢٦). مما سبق ترجح الباحثة أن الاتجاه الغالب على خطاب العسوا يعمل نحو التسامح السياسي أكثر من التعصب السياسي.

نخلص مما سبق أن نسبة التسامح السياسي في خطاب حزب العمل بصدد هذه القضية قد بلغ ٥٧,١% مقابل ٤٢,٩% للتعصب السياسي في الذروة الأولى للقضية. أما في الذروة الثانية فقد ارتفعت نسبة التسامح السياسي، إذ بلغت ٦٠,١% مقابل ٣٩,١% للتعصب السياسي (راجع الجدول من ٢٠ - ٢٤).

٣) جريدة الأهالي

بلغ مجمل عدد المقالات الواردة في جريدة الأهالي في الذروة الأولى سبعة مقالات على مدار الفترة الزمنية من ٧ إبريل ١٩٩٣ حتى ١٩ مايو ١٩٩٣، بينما بلغ عدد المقالات في الذروة الثانية ١٦ مقالا وعصودا، وذلك على مدار الفترة للزمنية ٢٦ إبريل ١٩٩٥ حتى أكتوبر ١٩٩٦.

الذروة الأولى للقضية:

تعاذل كل من مؤشرات تجنب تكفير الآخر والعزوف عن التشهير وحرية التعبير، إذ حصل كل منهم على ثلاثة تكرارات، أي بنسبة ٤٢,٩%.

تجلى مؤشر تجنب التكفير بالإيجاب في كافة مواضعه. وقد دارت الأفكار المطروحة بشأنه حول رفض التكفير واعتباره إرهابا مستترا بالدين في مواجهة الآخر المختلف،^(٢٧) وأيضا نهى الدين عن التكفير. ومن أبرز الاستشهادات "ولكن ومن حسن حظ الثقافة المصرية أن مثقفين كثيرين لم ينفوا مكتوفي الأيدي (مؤسسات وأفراد) ورفضوا منهج التكفير شكلا وموضوعا، إذ رفض مجلسا قسم اللغة العربية وكلية الآداب قرار لجنة فحص الإنتاج العلمي بكل حسم، لأنه يحاسب الباحث اعتقاديا لا علميا، وهو الموقف الذي تحببه الأمانة المركزية ونثق أنه سيكون المسند الرئيسي للمثقفين الديمقراطيين جميعا في مواجهة هذا النوع من الإرهاب المستتر بالدين ورفضه".^(٢٨)

أما مؤشر العزوف عن التشهير، فقد كانت نسبة ظهوره في وجهه الإيجابي ٦٦,٧% (أي تكراران من إجمالي ثلاثة تكرارات). بينما بلغت نسبة ظهوره في وجهه السلبي ٣٣,٣%. ففي مقابل ممارسة كاتب مشارك في النقاش حقه في الاختلاف مع تقرير (شاهين) وتفنيد له في مقالين متوالين في الصحيفة دون التورط في التشهير به، كان هناك كتابة أخرى لجأت إلى استخدام عدد من المفردات الدالة على التشهير عند حديثها عن عبد الصبور شاهين.

يقيم الكاتب الأول التقرير السلبي من حيث عدم قيامه على أساس علمي، فيقول "إله (أي التقرير) يأتي بعيدا عن أدوات التقويم العلمية التي تعتبر من المعايير الدقيقة التي توزن بها الدراسات العلمية الجامعية تميزا للثمن، وللصالح من الفاسد، ويأتي قريبا من تلك الموازين التي ترن بها العامة ما تقرأ من مقالات في الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية،

إنه تقرير كتب بعقلية جماهيرية وليس بمناهج علمية. ثم يقوم الكتيب بتحديد أسس صليبة التقييم العلمي، والتي تتركز في تقييم المصادر التي اعتمد عليها الباحث والنصوص التي اختارها من هذه المصادر ووضعها في صلب الدراسة، والمنهج الفكري العام الذي ساد الدراسة من البدء، وأخيرا ما تقدمه الدراسة من إضافة جديدة للمعرفة العلمية. وعلى ضوء هذه الأسس ينفذ الكاتب تقرير (شاهين).^(٥٩)

ظهر الوجه المبلي للمؤشر في ممارسة الكتابة الثانية للتشهير بمبد الصبور شاهين ثم يكتب الدكتور شاهين تقريراً عامياً وكيباً فقط ضد الدكتور نصر أبو زيد يرفض ترقيته لدرجة أستاذ، ولكنه ألقى أيضاً خطبة أشد ركاكة في جامع عمرو بن العاص كشف فيها عن ابتذال وفجاجة غلبتا كل ادعاءاته بأنه عالم كبير ومجتهد ويأن ما كتبه ضد نصر ليس إلا علماً في عالم يذوب علماً.^(٦٠)

تجلى مؤشر حرية التعبير في كل مواضعه بالإيجاب، وكانت الفكرة الأساسية محور التركيز ضرورة حماية الحرية الأكاديمية بالجامعة.^(٦١) فعلى سبيل المثال يؤكد أحد الكتاب أنه رغم إيمانه بضرورة استقلال الجامعة، إلا أنه يرفض المدوان على حرية البحث العلمي، فيقول "ومع كل ذلك أمسك بالقلم لأقول بوضوح كامل إنني أرفض تماماً العنوان على حرية البحث العلمي في الجامعة بأي شكل كان. لقد عرف لطفى السيد الجامعة في الثلاثينات بأنها مجموعة من المشتغلين بالبحث العلمي ويعانهم بعض الطلاب، فمن يقول جامعة يجب أن يقول البحث العلمي ولا بحث في علم بدون حرية كاملة للباحث ومهمة اللجان العلمية لفحص إنتاج الجامعيين قبل ترقيتهم تدور أساساً حول ما التزم به الباحث من قواعد معروفة للبحث العلمي، سمة الاطلاع، سلامة المنطق في العرض، جنية الموضوع..... الخ، ولا يجوز إطلاقاً أن تتحول إلى محاكم تفتيش تصادر أي رأي علمي وتعالق صاحبه، فهذا الأسلوب إرهاب فكري ربما كانت أثاره أبعد مدى من الإرهاب المادي بالقتل وتكجير القبائل، لذلك أنه يهتد بتعطيل عمل المجتمع"^(٦٢)

الدورة الثانية للقضية:

جاء ترتيب المؤشرات في هذه الفترة كالآتي:

- مؤشر تجنب مواقف حنية (٧ تكرارات أي ظهر بنسبة ٤٣,٧٥%).
- مؤشر تجنب تكفير الآخر المختلف (٦ تكرارات أي بنسبة ٣٧,٥%).
- مؤشر الحق في التعبير (٤ تكرارات أي بنسبة ٢٥%).
- مؤشر عدم استعلاء السلطة والمجتمع (تكرار واحد أي بنسبة ٦,٢٥%).

برز الوجه الإيجابي للمؤشر الأول في خمسة مقالات أي بنسبة ٧١,٤%، بينما حصل الوجه المبلي على ٢٨,٦%. دارت الأفكار الواردة في الوجه الإيجابي للمؤشر حول استتكار إدخال القضاء طرفاً في مثل هذه القضايا التي مجالها سلطة الفكر والبحث، وأسلوب مناقشتها مقارعة الحجة بالهجة، وكذلك انتقاد إجحاف القاضى عن مناقشة نصر أبو زيد، وأخيراً التأكيد على نسبية الحقيقة.^(٦٣) ومن أبرز الاستشهادات الدالة على بعض هذه الأفكار "للفكر والمعرفة الفكرية أسلوبها الذي لا يمر بالمحاكم بل يمدح بالفكر وتقديم الحجة والبرهان فسي مواجهة الرأي الآخر والاحتكاك الآخر"^(٦٤). وفي مقال آخر "طبقاً للشرعية كان يتعين على القاضى أن

يطلب د. نصر حامد أبو زيد ويناقشه ويوضح له أن في كلامه شبهات قد تشير إلى أنه مرتد عن الإسلام، فإذا ظهر من المناقشة أن الدكتور نصر كتب ما كتب عن إيمان لا عن الحاد وبنيّة خدمة الإسلام لأغفيه فقد انتهت المشكلة، أما إذا لمس القاضي إصرارا على الفكر بعد المناقشة فإن عليه أن يكرر النقاش مرة ثانية وأخرى ثالثة ويهدأ يصدر حكمه^(٢٠)

أما المؤثر في وجهه السلبى فقد تجلى في الرؤية الاستقطابية الحادة وكذلك التعميم وإصدار الأحكام القطعية والمبالغة الشديدة. ومن أبرز الاستشهادات " - - - إن المعلوم لدى المسلم المتمق والمسلم البسيط وغير المسلم على السواء، والذين تابعوا قضية ترقية نصر قبل عامين أن الصراع كان ولا يزال دالرا بين دعاة التكفير من جهة ودعاة التفكير من جهة أخرى، دعاة التفكير يحضون على إعمال العقل وإخضاع التراث للبحث العلمى الموضوعى الذى يكشف حقيقته ويجعل من هذه الحقيلة سلاحا للتفكير الحر لا فحصب فى أوساط الجامعيين والباحثين وإنما فى أيدي الجمهور البسيط وبين دعاة التكفير - الذى هو الحل الأسهل لدى المفلسين فكريا وأخلاقيًا وإنسانيًا، إذ لم يجدوا ما يردون به من على أفكار نصر وكتبه وأبحاثه غير الاتهام السهل بالإنحد واللجوء إلى المحكمة مستهدين إهدار دمه والتشويش على قضيتة الأساسية التى تكسب أنصارا كثيرين كل يوم وهى قضية إعمال العقل الإنساني فى كل الشئون"^(٢١)

ظهر مؤشر تجنب تكفير الآخر وبمعنى أدق استتكار تكفير الآخر بالإيجاب فى كل مواضعه. دارت أهم الأفكار الدالة على هذا المؤشر حول عدم وجود حد للردة فى الإسلام، وأن الإسلام كفل حرية العقيدة^(٢٢)، والبرهنة على هذا بأيات عديدة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية. ومن أبرز الاستشهادات " - - - إن القرآن الكريم ذكر الردة ذكرا صريحا فى أكثر من موضع ولم يرتب عليها عقوبة دينوية ولو أراد لذكر - - - - إن القرآن الكريم أوضح وبما لا يدع شكًا وفى مئات الآيات وبالنسبة لكل أبعاد قضية الإيمان، أن المعول والأساس هو القلب والإرادة، وصرح بأنه ليس للأتبياء من دخل فى هذا بضبط أو قسر وأنه لا إكراه فى الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ومعنى هذا أنه قرر سلبا وإيجابا حرية الاعتقاد"^(٢٣)

ورد مؤشر حرية التعبير والتفكير فى كل مواضعه بالإيجاب. وقد أكدت الأفكار الدالة عليه على خطورة تقييد حرية التعبير والتفكير على البحث العلمى وعلى الوطن^(٢٤). ومن أهم الاقتباسات " ليس المخرج الوحيد من كل هذه المعميات والأقفال والأضاحيق أن تعترف جميع مؤسسات البلد لا الحكومة وحدها بأن الفكر نشاط إنسانى مشروع، وأن الفكر إذا وضعت عليه شروط أو قيود أهدمت انفساه. وأن وطننا مات فكره لن يبقى فيه حياة إلا الأهرامات....."^(٢٥)

برز مؤشر استمداء السلطة بوجهه السلبى، إذ قام أحد الكتاب المشاركين فى الحوار بتوجيه رسالة إلى رئيس الجمهورية يستعديه فيها على الحزب الوطنى وعلى جريدة اللواء الإسلامى الذى يصفه البند الذى صدر منها عن نصر أبو زيد بأنه عدد "طلفح يدعائى التأسلم المتطوف، كل سطر فيه يقطر سما معاني حرية الرأي والفكر - - - - - نست أطلب أكثر من أن نقرأ هذا العدد الجريمة، فإن رأيت أنه يعبر عن رأي الحزب الوطنى الديمقراطى كان بها وكان لنا نحن شأن آخر، وإلا فإنا ننتظر منك بصفلك رئيسا للحزب الذى أصدر هذه الجريدة أن تتدخل بإيضاح أو موقف - - - - - وانتظر رد فعل رسمى من الحزب يوضح لنا مدى رضائه ومدى قدرته على السكوت على جريمة كهذه"^(٢٦)

ونخلص فيما سبق أن نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي قد بلغت ٨٨,٩% مقابل ١١,١% للتعبص السياسي وذلك في الذروة الأولى للقضية، أما في الذروة الثانية فقد انخفضت قليلاً إذ بلغت ٨٣,٣% مقابل ١٦,٧% للتعبص السياسي (راجع الجدول من ٢٥ - ٢٩).

٤) جريدة الوفد

لم يرد سوي مقال واحد في الذروة الأولى للقضية. كما لم تبد الصحيفة أي اهتمام بحكم التفریق والردة في الذروة الثانية للقضية، فقد قامت الباحثة بممّح الجريدة اعتباراً من يونيو ١٩٩٥ حتى آخر ١٩٩٦ ولم تجد أي مقال أو مادة رأي عن القضية.

برز في هذا المقال الواحد مؤشر حرية التعبير وتجنب اتخاذ مواقف حدية، وكان كلامها بالمלב .

بالنسبة لمؤشر حرية التعبير، فقد ناقش الكاتب قضية حدود حرية البحث العلمي، ورأى بأن من حق الجامعة أن تفحص الغذاء العقلي لطلابها، وأن تصدر أي غذاء فاسد يمس الأديان والمعتقدات إذ يقول 'ليس من حقها (أي الجامعة) أن تشجع الأفكار التي تعطن في الدين تحست شعار حرية البحث والتعبير'. وفي موضع آخر 'أن حرية البحث العلمي مبدأ أساسي في التعليم الجامعي بشرط أن يتوافق مع الأسس والتقاليد والأداب العامة للمجتمع، ولا تنصور عاقلاً يدعو إلى الحجر على حرية البحث العلمي، ولكن الذي يثير الشكوك حول هذه القضية هو لماذا يكون الدين وحده هو المجال الذي يحلو للبعض أن يعبث فيه تحت ستار حرية البحث'.....^(٧٢)

أما الموقف الحدي فقد وضح في اتخاذ الكاتب جانب لجنة الترقيات ومجلس الجامعة، بل وتحمس له ودافع عنه باعتباره الصواب الذي لا يزايه شك . وذلك في مقابل اعتبار المختلفين مع هذا الموقف متحيزون ويهدفون للكيد للجامعة. فقد غلب على طرحه الرؤية الاستقطابية والتي تقسم أطراف القضية إلى معسكرين إذ يقول الكاتب 'لقد كان أحرى بأنصار الأستاذ أن يحتفظوا بالقضية داخل إطارها الجامعي والعلمي البعيد عن العواطف والأهواء إذا كانوا فعلاً حريصين على مهابة البحث العلمي واحترام حرية التعبير فالجامعة هي الحصن الحصين للأفكار والعلوم والأداب وستظل الجامعة ملائمة لحرية البحث والتفكير، ولكن أنصار الدكتور نصر تغافلوا عن الحقيقة وبلغ بهم التهور من شأن الجامعة إلى حد الاستخفاف برأي لجنة الترقيات التي تضم نخبة من أرباب العقول وأهل الخبرة في شئون الثقافة الإسلامية، من أمثال الدكتور شوقي ضيف وأحمد هيكل وكلهم عمداً سابقون وعلماء مشهور لهم بالريادة-----
----- وهل من اللاق اتهام أصحاب هذه الأسماء الجليلة بالانحياز إلى تقرير وضعه واحد منهم، فانساق وراءه الجميع أذعنوا بلا تفكير أو رؤية وكأنهم (امعات) معدومو الشخصية'.^(٧٣)

لم يشير تحليل خطاب الوفد إلى وجود أي مؤشرات دالة على التسامح السياسي بصدد هذه القضية (راجع الجدول ٣٠ - ٣٢).

٥) جريدة العربي

بلغ مجمل المقالات التي تناولت قضية نصر أبو زيد في جريدة العربي في كل الذروتين ثماني مقالات، بواقع مقال واحد في الذروة الأولى، وسبع مقالات في الذروة الثانية .
وقد كانت السمة الأساسية الغالبة على خطاب الصحيفة تحميل الدولة المسؤولية عما حدث، فهي ممنولة بترجمة قوليتها وممارستها السياسية عن حكم التكفير الذي صدر ضد نصر أبو زيد^(٧٤).

الذروة الأولى للقضية:

برز مؤشر حرية التعبير بوجهه الإيجابي في المقال الوحيد في تلك الفترة، حيث تساءل كاتبه عن سر تكرار الاعتداء على حرية الرأي والفكر في مصر، وأرجعه إلى أن الدولة رخصة ضمنية ؛ ما سر تكرار الاعتداء على حرية الرأي والفكر في مصر في الشهور الأخيرة، فهي المحكمة يقف الشيخ الغزالي وهو الرجل المشهور بالاعتدال ليقول ما مضاه لا عقوبة في الإسلام على أي شخص يقوم بقتل آخر إذا كان يعتقد أنه مرتد عن الإسلام، لهذا يكن قد قام بواجب كان على الدولة أن تقوم به على أية حال، وبعده بأيام قليلة يقف أستاذ في جامعة الأزهر وهو الشيخ مزروعة ليصر عن نفس المعني بعبارات أكثر جرأة وقبل ذلك بأسابيع قليلة ترفض جامعة صريفة في مصر ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ استنادا على تقرير علمي بتكفير الأستاذ.....^(٧٥)

الذروة الثانية للقضية:

كان ترتيب المؤشرات فيها كالآتي:

- تجنب اتخاذ مواقف حدية (٣ تكرارات) أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٢,٩%.
 - تجنب تكفير الآخر أو استنكار ذلك (٣ تكرارات) أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٢,٩%.
 - حرية التعبير (تكراران) أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٨,٦%.
 - عدم استعلاء السلطة والمجتمع (تكراران) أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٨,٦%.
 - العزوف عن التشهير (تكرار واحد) أي ظهر بكثافة نسبتها ١٤,٣%.
- تجلى مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في كل مواضعه بالإيجاب. وقد دارت الأفكار المعبرة عنه حول ضرورة الاجتهاد، وأن الحقيقة نسبية وأنه لا أحد يحتكر الحقيقة^(٧٦)، وأن أفضل طرق الحوار هي مقارعة الحجج بالحجة. ومن أبرز الاستشهادات الدالة على هذه الأفكار "عودنا أيضا نقولها دون التباس أن من حق أبو زيد أن يعيش وأن يموت مسلما وأن يتمسك بما يعتقد من

اجتهادات، ومن حقنا أيضا أن نناقشه بالحجة وحدها ويصحح الإسلام، لا بقاوى فقهاء الريان وجهالات التعصب..... (٧٦)

دارت الأفكار المعبرة عن مؤشر تجذب التكفير واستكراه حول خطورة حكم التفسير ومسئولية الدولة عن هذا الحكم الذي صدر بمقتضى قوانينها^(٧٦). ومن أبرز الاستشهادات الدالة على المؤشر والذي تجلي في كل مواضع بالإيجاب "أخطر ما في قضية أبو زيد أنها قد تمثل دعوة سافرة للاغتتيال باعتبار أن هناك حكما قضائيا بالتفريق بينه وبين زوجته يهيمه صراحة بالارتداد عن الإسلام. وفي موضع آخر من نفس المقال '... قد تتطلى رصاصات التكفير بحماية القانون هذه المرة، ونجد أنفسنا جميعا متورطين ولو بالصمت في جريمة إهدار دم مسلم ومواطن وأستاذ جامعة نون أن يكون في مقدورنا أو من حقنا أن نشق صدره ونطلع على ما في قلبه"^(٧٧).

تجلى مؤشر حرية التعبير في كل مواضعه بالإيجاب. كانت الفكرة الأساسية المعبرة عن المؤشر هي ضرورة التمسك بحريات التعبير والاعتقاد والحريات الأكاديمية والنضال في سبيل إقرارها وحمايتها وحث المثقفين على أن يقوموا بدورهم في هذا الصدد. ومن الاستشهادات الفارقة في هذا السياق يصبح على المثقفين أن ينقلوا على مجموعة من الأولويات، أهمها حق الإنسان في حياة إنسانية على كافة المستويات مادية وروحية، ومن هذا الحق الإنساني أن يفكر كما يشاء ويعتقد كما يشاء باختياره الحر ودون إجبار، وألا يكون لأحد، أيا كان الحق في منعه من هذا الحق المطلق أو استخدام أي سلاح ضده سواء كان سلاحا ماديا أو معنويا، وأن يطلق الاجتهادات والإبداعات دون خشية أو خوف، لأنه لن يبقى في النهاية إلا ما هو اجتهد أصيل وإبداع صادق، وسيزول كل ما دون ذلك كما علمنا تاريخ شعبنا وضميره وحكمته"^(٧٨).

ظهر مؤشر عدم استعلاء السلطة والمجتمع في مقالين، وكان بالإيجاب. وقد كانت الفكرة الأساسية الدالة على المؤشر تصب في استنكار استعلاء السلطة على خصوم أبو زيد، وبالتحديد استنكار دعوة رئيس الجمهورية للتدخل في الموضوع، إذ يقول صاحب هذا الرأي "إن البحث عن حل لهذه المشكلة عند رئيس الجمهورية هو نوع من الاستسهال النضالي والتفكير البيروقراطي الذي يتصور حسم صراعات سياسية وفكرية معقدة وصعبة الجذور بقرارات إدارية فورية"^(٧٩)....

أما المؤشر الوحيد الذي برز بوجهه السلبى، فقد تمثل في التشهير بعيد الصبور شاهين وجماسته والاستهزاء بهم إذ يقول صاحبه "استطاع عبد الصبور شاهين حل مشكلة مسلمي البوسنة نهائيا، وتمكن من إنهاء مأساة ضحايا شركات توظيف الأموال، ونجح في القضاء على معاناة المسلمين في شتى بقاع الأرض، ولم يعد يورقه شئ سوى نصر حامد أبو زيد باعتباره الخطر الوحيد على الإسلام والمسلمين. ولذا نفخ مفتي الريان وإمام الحزب الوطني والمتحدث الدائم في القناة الثالثة يده من كل شئ وتفرغ لمعركة وحيدة وهي قتل نصر حامد أبو زيد وزوجته برصاص الفاشية والجاهلية، ولابد أن يرقص الآن طربا بعد أن شرب حصى الارتواء من دماء العلم والعقلانية"^(٨٠).

خلاصة ما سبق أن نسبة المؤشرات الدالة على التماصح المياسي بلغت ١٠٠% في الذروة الأولى، وانخفضت إلى ٩٠,٨% في الذروة الثانية، إذ حصلت المؤشرات الدالة على التعصب السياسي على ٩,٢% (راجع الجدول من ٣٣-٣٧).

٦) المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

أصدرت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بيانين، الأول أثناء النزوة الأولى للقضية، والثاني عقب حكم الاستئناف .

في البيان الأول، برز مؤشر تجنب التكفير بالإيجاب، حيث استكثرت المنظمة تكفير أي مفكر وحذرت من خطورة ذلك "وإذا كان تقويم الأبحاث العلمية المقدمة للسترقي من صميم اختصاص اللجان العلمية الدائمة، إلا أن ما يثير القلق في حالة الدكتور نصر أبو زيد هو أن تقرير اللجنة لم يستند على تقويم الأبحاث من الناحية العلمية بل حاكم مافيها من أفكار وآراء، بل أن كاتب التقرير لجأ إلى تكفير صاحب الأبحاث في عدة عبارات تضمنتها التقرير كما يقول عن الباحث أنه وضع نفسه مرصدا لكل مقولات الخطاب الديني حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات أو إنكار ما علم من دين بالضرورة، والتهام الأخير يساوي لدي كثير من فقهاء المسلمين الارتداد عن الدين مما يستوجب القتل لدى المتشددين منهم".^(٨٧)

كما برز مؤشر حرية التعبير بوجهه الإيجابي أيضا تثلقت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بخلق بالغ أقرار مجلس جامعة القاهرة ١٨/٣/١٩٩٣ برفض ترقية د. نصر حامد أبو زيد وذلك بسبب آرائه وأفكاره وهو الأمر الذي ترى فيه المنظمة المصرية لحقوق الإنسان سابقة خطيرة في تاريخ الجامعات المصرية واعتداء على حرية الرأي والتعبير والاعتقاد وعلى حرية البحث العلمي في مصر، وبالتالي مخالفة صارخة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وللدستور المصري ولقانون الجامعات ولائحته التنفيذية وفي موضع آخر من نص البيان "إن المفارقة الغريبة هنا هي أن تنتهك الجامعة حرية الرأي والبحث العلمي، وهي مؤسسة يفترض فيها الدفاع عن هذه الحريات والحقوق، بل ولا يقوم لها قائمة بدون دعم تلك الحريات وتتميتها".^(٨٨)

وقد أصدرت المنظمة بيانا ثانيا عقب صدور حكم التفریق تحت عنوان " حرية الفكر والوجدان والعقيدة في خطر " وقد تجلّى في البيان كل من مؤشري حرية الاعتقاد والتعبير وتجنب التكفير، وكان بالإيجاب . وقد ارتكزت الفكرة الأساسية في البيان على ما يترتب من آثار - من جراء الحكم - على حرية الاعتقاد والتعبير بصفة عامة، وعلى نصر أبو زيد بصفة خاصة. بالنسبة للثق الأول ترى المنظمة إن مثل هذا الحكم يمثل محاولة خطيرة لوضع القضاء المصري في مواجهة غير مبررة مع حرية الفكر والاعتقاد^(٨٩) . كما تعتقد المنظمة إن النتائج التي انتهت إليها هذه الدعوى تعد مؤشرا خطيرا على التهديدات الجسيمة الحالية والمستقبلية التي يمكن أن يقع تحت طائفتها أعداد كبيرة من المفكرين والكتّاب بسبب آرائهم التي يعتقدونها أو اجتهداتهم الفكرية، وذلك بالمخالفة لأحكام المادة ٤٦ من الدستور التي تكفل حرية العقيدة وحرية ممارسة للشعائر الدينية، وبالمخالفة لأحكام المادة الثامنة عشرة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي صدقت عليه مصر، والذي يقضى بحق كل إنسان في حرية الفكر والوجدان والدين وأنه لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره " وفي ختام بيانها، تطالب المنظمة "بإعادة النظر في كافة التشريعات المقيدة لحرية الفكر والرأي والعقيدة بما يتفق مع أحكام المادة ٤٦ من

الدستور والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حماية للأعمال الفكرية والأدبية والعلمية والفنية، وبما يعزز القدرة على الإبداع والاجتهاد".^(٨٦)

تجلى مؤشر استتكار التفكير في الآثار المترتبة على الحكم القضائي على نصر أبو زيد. ومن ناحية أخرى فقد وضع استتكارها لحكم التفكير في "أن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان التي تري من حيث المبدأ أنه لا يجوز طرح إيمان واعتقاد الإنسان على بساط المناقشة، وتذكر بأن أحكام التلغز قد استقرت على أن الاعتقاد الديني مسألة نفسية فلا يمكن لأي جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية الرسمية وحدها". كما طالبت المنظمة بضرورة أن يقوم المشرع بالنص صراحة على حظر إقامة دعاوى الحسبة، وعلى وجه الخصوص في قضايا الرأي لما تنطوي عليه هذه الدعاوى من تقويض في ضمانات الكتاب والمفكرين والباحثين والأدباء، ولقطع الطريق على استخدام هذه الدعاوى كسلاح من قبل بعض الجماعات المتعصبة دينياً لتكفير المخالفين لهم في الرأي والاجتهاد ووضعهم هدفاً لبلدات الاغتيال".^(٨٧)

٧) المركز المصري لنادي القلم

تجلى موقف هذا المركز في البيان الصادر عنه والذي برز فيه مؤشر حرية التعبير والاعتقاد، حيث طالب البيان "بالالتزام بتنفيذ المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي ولعت عليها مصر وخاصة بحقوق الإنسان، ورفض جميع صور التعتيب والتصف ضد حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير، وبالعامل على تنفيذ مواد الدستور التي تنص على حرية الفكر، وبالحفاظ على حرية التفكير والتعبير بوصفهما كلا لا يتجزأ في مجال الإبداع الفكري والأدبي والبحث العلمي وفي مجال الصحافة، وتوفير ضمانات حرية الفكر واحترام العقل وحق الاجتهاد".^(٨٨)

٨) اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي^(٨٩)

أصدرت اللجنة بياناً برز فيه كل من مؤشري تجنب اتخاذ مواقف حذية وحرية التفكير والتعبير والاعتقاد. وضع المؤشر الأول في النظر لاجتهادات أبو زيد نظرة نمجية وأيضاً في استتكار الزج بالقضاء في مسائل فكرية "ويأتي قلق اللجنة وفزعها، بصرف النظر عن الالتصاق والاختلاف مع آراء واجتهادات د.نصر حامد أبو زيد أو غيره من المفكرين من الزج بالقضاء في صراعات فكرية تدخل في باب الاجتهاد". أما المؤشر الثاني فقد تجلى في التأكيد على مخالفة الحكم لأحكام المادة ٤٦ من الدستور المصري التي تكفل حرية العقيدة. وقد طالبت اللجنة "السلطات التنفيذية والتشريعية بإعادة النظر على وجه السرعة في القوانين القائمة التي تنتهك حرية الرأي والاعتقاد والبحث العلمي والنشر، وتدعو كل القوى الديمقراطية لتكثيف جهودها من أجل تحقيق هذا الإصلاح".^(٩٠)

٩) اتحاد كتاب مصر

برز في بيان الاتحاد مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية من خلال استتكار الزج بالقضاء المصري في خصومات فكرية وفقهية، ورد في البيان "اتحاد كتاب مصر، وقد تابع ما يجري على الساحة في الآونة الأخيرة من محاولات مغرضة للزج بالقضاء المصري العادل في خصومات فكرية وفقهية ينبغي أن تنأى جميعا بساحته المقسمة عنها". ومن ناحية ثانية، فقد أكد البيان على أن حرية الاجتهاد والإبداع ينبغي أن تكون مبررا للتشكيك في عقيدة أي مفكر أو كاتب (مؤشر استتكار التكفير)^(٩١).

١٠) المجلس الأعلى للثقافة

أصدر المجلس بيانا استتكر فيه الزج بالقضاء في مسائل فكرية (موقف غير حدي)، إذ جاء في بيانه "يعبر المجلس الأعلى للثقافة عن صيق قلقه لما بدأ مؤخرا من الالتجاء للقضاء كوسيلة للتدخل في حرية التعبير في ميادين الفكر والإبداع والبحث العلمي والجامعي..."^(٩٢)

١١) اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد

أهم ما يميز هذه اللجنة أنها أنشئت خصيصا بمناسبة قضية نصر حامد أبو زيد بهدف الدفاع عن حرية الفكر والرأي والبحث العلمي. وقد عقدت اجتماعها التأسيسي في ١٩٩٥/٦/٢٠. كما تجدر الإشارة إلى أن فكرة تشكيلها قد البتت عن الاجتماع الذي دعا إليه مركز المساعدة القانونية لبحث قضية نصر أبو زيد. أصدرت اللجنة بيانا عبرت فيه عن موقفها، إذ برز فيه كل من مؤشري حرية التعبير والتفكير وتجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد وضع المؤشر الأول في التأكيد على أن قضية أبو زيد تضرب بقوة حرية التفكير، والتي تعد أحد شروط بناء الدولة الحديثة، والتي لا تتعارض مع الإيمان بالآديان والمعتقد السماوية.

أما المؤشر الثاني فقد تجلي في التأكيد على الحق في الاختلاف ونسبية الحقيقة وتعتمد جوانبها حيث ورد فيه "واللجنة تحترم الخلاف الموضوعي والعلمي مع اجتهاد الدكتور نصر أبو زيد، لكنها ترفض بكل قوة استخدام سلاح الاتهام بالكفر والخروج على الدين، وكان المختلطين مع أبو زيد هم الذين يمتلكون الحقيقة المطلقة.....". وتؤكد اللجنة أن مستقبل هذا الوطن في الحرية، الحرية التي لا تعني التخلي عن الأيمان جميعا، ولا تتعدي على الشرائع السماوية ولا تفتح أبواب الكفر والإلحاد، لكنها الحرية التي ترسم ألقا مفتوحا يمارس فيها المواطن حق الاختيار، بداية من اختيار شريك حياته وحتى اختيار رئيس الجمهورية ... اختيارا يعبر عن مصلحته ويحقق عدلا وقيم وعلما"^(٩٣).

١٢) المثقفون المصريون

أصدر ما يقرب من مائتي مثقف بياناً عبروا فيه عن موقفهم من قضية أبو زيد. وكما سبقت الإشارة أن هذا الشكل من التجمع هو أحد تشكيلات المجتمع المدني المؤقتة التي تتبلور حول هدف محدد ثم تنفص بعده. ظهر في البيان كل من مؤثري الدفء عن حرية الفكر والتعبير والاعتقاد واستنكار التكفير. ورد في نص البيان "إنه لا يجوز بأي حال، لأي شخص أو جماعة أو جهاز أو مؤسسة أو حتى أمة بكاملها سلب أي إنسان حقه في الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير، كما لا يجوز لأي أحد كان انتهاك ضوابط النفاذ بالتفتيش فيها استهدافاً لتجريمهم إن رميهم بالكفر إرهاباً للمجتمع بأسره. إن قضية حرية الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير ليست قضية للمثقفين وحدهم وإنما هي قضية الأمة بأسرها لأنها ضمان حيوياتها وأقدرتها على الإبداع والتقدم"^(١٢)

يتضح من العرض السابق بعض الدلالات الآتية:

- اختلفت مواقف الأحزاب السياسية المشاركة في مناقشة قضية أبو زيد على متصل التصامح/التعصب السياسي. فبينما احتل كل من الحزب الناصري وحزب الوفد قطبي المتصل، إذ تبني الحزب الناصري مؤلفاً متسامحاً بنسبة ١٠٠%، في مقابل تبني حزب الوفد مؤلفاً متعصباً بنسبة ١٠٠% وذلك في الذروة الأولى للقضية. وبين هذين الموقفين، جاء حزب التجمع إذ بلغت نسبة تسامحه ٨٨,٩% و ٨٣,٣% في كلتا الذروتين على التوالي، تلاه جريدة الأهرام حيث ظهرت المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في كلتا الذروتين بنسبة ٥٨,٧% و ١٠٠% على التوالي، ثم حزب العمل إذ بلغت نسبة تسامحه ٥٧,١% و ٦٠,١% في كل الذروتين على التوالي.

-- كانت مواقف منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية تميل ميلاً مطلقاً نحو التسامح السياسي.

- علي الرغم من الاختلاف في ترتيب المؤشرات من حزب إلى آخر، إلا أنه بصفة عامة كانت الصدارة لكل من مؤثري تجنب اتخاذ مواقف حدية وتجنب التكفير واستنكاره في معظم الصحف وفي كلتا الفترتين محور التحليل. جاءت بعد ذلك مؤشرات العرف عن التشهير وحرية التعبير وعدم استعلاء السلطة مع اختلاف طفيف في ترتيبهم من مصدر إلى آخر.

- رغم اختلاف التوجهات الإيديولوجية لمعينة الخطاب محل التحليل وتباين مواقفها من قضية أبو زيد، تشابهت مضامين مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهيه الإيجابي والسلبى. أجمعت المواقف غير الحدية لدى كل الصحف محل التحليل على ضرورة الاجتهاد وأن الإسلام يشجع على ذلك، كما استنكرت الزج بالقضاء في قضايا فكرية موضعها أروقة البحث العلمي وأسلوب التعامل معها الحوار ومقارعة الحجة بالحجة. انحصر الاختلاف في تفرد جريدتي الأمل والحرية بالتأكيد على نسبية الحقيقة وأن لا أحد يحتكر الحقيقة. وعلى نفس المنوال تشابهت المواقف الحدية السلبية في إصدار التعميمات وتقسيم أطراف القضية إلى معسكرين متناقضين أشد التناقض مثل معسكر المدافعين عن الإسلام في مواجهة معسكر

المدافعين عن حرية البحث العلمي، وبصورة أكثر تطرفاً معسكر دعاة التفكير مقابل معسكر دعاة التكفير .

- بالنسبة لمؤشر تجنب التكفير واستنكاره، فإن صدارته في هذا الخطاب ترتبط بالأساس بنوعية القضية محل التحليل. في مقابل إجماع كل الصحف على خطورة استخدام سلاح التكفير على الوطن والعلم، فإن التعامل مع القضية اختلف، فبينما لجأت الأهلالي إلى التأكيد على أن الإسلام يكفل حرية العقيدة وأنه لا حد للردة في الإسلام وأن الله هو العالم بما في القلوب، فإن جريدة الشعب أقرت بجواز التكفير ولكن بشروط ومعايير فقهية محددة وضمانات صارمة.

- اتعم مؤشر التشهير بأنه مؤشر شائع الانتشار بين كافة أطراف القضية، حتى هؤلاء الذين أظهروا مواقف أميل للتصالح السياسي بدفاعهم عن حرية التعبير وتبنيهم مواقف غير حدية لم يتورعوا عن التشهير بمن اختلفوا معهم.

- كان هناك إجماع على ضرورة الحفاظ على الحرية الأكاديمية وحمايتها والتحذير من المخاطر المترتبة على مصادرة حريات الرأي والتعبير. ومع ذلك كانت قضية حدود التعبير مثارة بصورة واضحة لدى أحزاب الوفد والعمل وبعض المقالات التي ظهرت في الأهرام، فهناك حدود لحرية التعبير، وهي أنها تمارس في دولة مسلمة، وأن هناك فرقاً بين حرية التعبير وحرية الاعتقاد وأن حرية البحث العلمي لا تعني المساس بالمقدمات. والمثير للدهشة أن جريدة الأهلالي في دفاعها عن قضية حرية التعبير لجأت إلى براهين وأدلة من القرآن والسنة ولم تدافع عنها من منطلق إنها أحد حقوق الإنسان.

- انفرد الحزب الناصري بتحميل الدولة مسؤولية الاعتداء على حرية الرأي والفكر في مصر.

- كان لمؤشر حرية التعبير والاعتقاد والتفكير الصدارة في البيانات التي صدرت عن عديد من منظمات المجتمع المدني المعنية بحقوق الإنسان والثقافة.

ثانياً: قضية المرأة

المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين

تميزت المناقشات التي دارت حول مؤتمر بكين بأنها من أكثر المناقشات التي كشفت عن الاتجاهات السائدة تجاه المرأة من ناحية، كما ألقت الضوء على طبيعة العلاقة بالآخر الحضاري (الغرب)، وانعكاس ذلك على الآخر الوطني.

انصب مسح الصحف محل الدراسة على فترة انعقاد المؤتمر باعتبارها تمثل ذروة تتناول القضية. وفي حالة عدم توافر مادة في هذه الفترة، رجعت الباحثة للوراء مدة لا تقل عن شهر ولا تزيد عن شهرين وكذلك سارت للأمام. ولهذا السبب امتدت العينة الزمنية الكلية للدراسة من الفترة ٧ يوليو حتى ٢٤ سبتمبر ١٩٩٥. وقد بلغ عدد المقالات والبيانات موضع التحليل ٢٦ مقالا وبيانا موزعة على صحف الأهرام والشعب والأهالي والعربي والوفد. كما تم تحليل موقف كل من الأزهر الشريف والكتيعة القبطية الأرثوذكسية باعتبارهما من الأطراف ذات الصلة والاهتمام المباشر بالموضوع. (راجع الجدول رقم ٢٨).

١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ١٩٩٥/٩/٥ حتى ١٩٩٥/٩/٢٤، وشملت ٩ مقالات، عبرت عن تيارات سياسية وفكرية مختلفة، كما أنها مثلت انتماءات تنظيمية متنوعة (أحزاب سياسية - جمعيات نسوية - نقابات مهنية ..).

كان لمؤشر المواقف الحدية الغلبة المطلقة في وجهه الإيجابي والسلبى، إذ حصل على ثمانية تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٨,٩%. بلغت نسبة المواقف غير الحدية أو الإيجابية ٨٧,٥% مقابل ١٢,٥% للمواقف الحدية أو السلبية. ومحك الموقف الإيجابي غير الحدي هنا ليس تأييد المؤتمر أو معارضته، ولكن الرؤية الموضوعية التي تقيم المؤتمر من كافة جوانبه ما له وما عليه، بدون إصدار أحكام مطلقة أو تعميمات جائرة أو الانجرار وراء التصنيفات الاستقطابية الحادة، "نحن والآخر". وكذلك بدون التخندق الشديد في كهف الخصوصية أو الانفتاح غير المنضبط على العالمية.

دارت الأفكار المعبرة عن هذا المؤشر في وجهه الإيجابي حول تقييم المؤتمر ما له وما عليه^(٩٥). وانتقاد المواقف المتطرفة سواء كانت مع المرأة أو ضدها^(٩٦). وتبني رؤية موضوعية متوازنة من الآخر الحضاري (الغرب)^(٩٧). فعلى سبيل المثال، رغم معارضة هويدي للمؤتمر، إلا أنه معي لتبني موقف غير حدي يقيم وثيقة بكين ما لها وما عليها. وفي نفس الوقت يحدد موقفه من المشاركة في المؤتمر. يرفض هويدي مقاطعة المؤتمر على الرغم من استفزاز وثيقته للضمير العام الإسلامي إذ يقول "لم يعد مقبولا في لغة هذا الزمن أن نخاضم محفلا تحضره

الدنيا كلها وخصوصا إذا كان يناقش قضية يمثل أهمية موضوع المرأة، ومنها إن غيابنا سيوفر فرصة عظيمة ومجانية للذين يريدون إعادة تركيب العالم علي هواهم، إذ بالغياب لن يجد هؤلاء من يكبح جماحهم أو يرد دعاوهم، ومنها أننا إذا ذهبنا وقلنا ما عندنا وتحفظنا علي ما لا يعجبنا فليست هناك قوة في الأرض تستطيع أن تذلنا بقبول ما نرفضه^(٩٨) وفي موضع آخر أكد إنه علي الرغم من التعارض بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية فإنه يمكن الاتفاق علي قواسم مشتركة في حالتين فقط "الأولى أن يضع الغربيون ما لا بد من تفاصيل ثم ينص في الوثيقة علي أن تنفيذ الاستراتيجيات والسياسات هي مسئولية كل بلد، الأمر الذي تراعي فيه خصوصية البلد وقيمه الدينية والأخلاقية والحالة الثانية التي يمكن الاتفاق عليها مع ممثلي الدول الغربية هو أن تصاغ الوثيقة علي نحو مختلف يؤكد علي المبادئ الأساسية وليس علي الإجراءات علي أن يترك تنفيذ التوصية لكل بلد حسب ظروفه"^(٩٩)

أما فيما يتعلق بأبرز المواقف المتصلة بالتفاعل مع الآخر الحضاري (الغرب) فإن أبرز الاستشهادات المعبرة عن موقف متوازن في تقييم العلاقة بالآخر الحضاري من كتب "بالرغم من أن الإسلام مستهدف من أعدائه، فإنه من التجني القول بأن كل المؤتمرات سواء للسكان أو المرأة أو غيرها مخططة أصلا لمحاربة الإسلام. فرغم أن تحرير المرأة في الغرب بدأ منذ عصر التنوير ... وإعلانات حقوق المرأة في فرنسا وإنجلترا ... فلم تحصل الزوجة الإنجليزية مثلا علي حق الذمة المالية المستقلة إلا عام ١٩٤٤. ومازالت المرأة في بعض الدول الصناعية المتقدمة مثل ألمانيا تحصل علي أجر أدنى من الرجل مقابل نفس العمل، هي مهموم مقنعة إذن وليس مجرد تربص دائم بنا وبالإسلام، أما الحركات النسوية المتطرفة التي يظن البعض أنها بسبيلها لحكم العالم، فإن إدراك هامشيتها بالنسبة للقرارات السياسية في الغرب يكشف مدي التهويل والغلو في هذه الحملة"^(١٠٠).

وعلي النقيض من الموقف السابق دار الموقف الحدي الوحيد حول العلاقة بالغرب وما تضرره من شر للمجتمعات الإسلامية، وكذلك التصنيف الحاد بين الشرق والغرب والتبسيط المخل في عرض الأمور. يري صاحب هذا الموقف أن....."مؤتمر السكان الذي انعقد في القاهرة ومثله الذي انعقد في كوبنهاجن ومؤتمر المرأة الذي انعقد في كيبن والمؤتمرات المثلية التي ستعقد فيما بعد، المقصود منها تشكيل إنسان جديد له مواصفات خاصة تتفق مع عقلية القرن الحادي والعشرين، هذا هو خطأ هذه المؤتمرات وهو خطأ جسيم لأنها لا تنفصت إلي الماضي وإن حانت منها الثقافات إليه فإنها تنظر إلي الماضي بتمال وتفاخر بأن القرن العشرين هو سيد القرون وأن سادته وهم أوروبا وأمريكا أصحاب الحق في بناء إنسان جديد تصنعاته بأسلوبيهما الخاص، والذي لا ينبغي أن يغيب عنا أنهما تضرمان أن يظل هذا الإنسان في خدمة الرجل الأبيض إلي ما لانهائية، هذا هو ما تضرره أمثال هذه المؤتمرات وهذا ما يدعو للتحرف منها ومن مراميها". ثم يطالب الكاتب " فليبدأ المؤتمر من فكر الشرق بأصائله لا من فكر الغرب بضلالاته"^(١٠١)

حظي مؤشر مراجعة الذات ولقدما بتكرار ولحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ١١% وكان بالإيجاب، وقد تجلي فيما طرحه هويدي من رؤية تعد من قبيل النقد الذاتي، حيث حدد جامهليتين تمثلان خطرا علي المرأة؛ الأولى تحذر من شغفها والثانية تسعى إلي تدميرها. يحدد هويدي الجاهلية الأولى فيما يسود الثقافة الموروثة من قيم وما يشوب الثقافة المرجعية من شوائب. أما الثانية فقد قصد بها وضعية المرأة في الحضارة الغربية. بالنسبة للجاهلية الأولى يقول الكاتب "نحن لا نتردد في الاعتراف بأن الثقافة الموروثة في العالم الإسلامي عاملت المرأة بقدر غير

قليل من الازدياد حتى منعتها من المشاركة في أبسط مظاهر الحياة العامة ... والتفرقة هنا ضرورة بين الثقافة الموروثة والثقافة المرجعية، فالأولى هي تلك التي شاعت بين الناس وروجت بينهم أفكارا ومقولات هي صدى للعادات والتقاليد الهالكة التي يمتد بعضها إلى العصور السابقة على الإسلام. أما الثانية الثقافة المرجعية فهي تلك التي تستلهم منابعها من القرآن والسنة الصحيحة، اللذين يمثلان المرجعية الأولى للثقافة الأمة وفيها. على صعيد آخر فإننا لا نتردد أيضا في القول بأن قدرا لا يستهان به من الظلم واقع على المرأة من جراء سوء فهم التقاليد الإسلامية ذاتها، كما حدث مثلا من جراء التوسع في مفهوم سد الذرائع، إذ باسم تجنب الفتنة وسد أبوابها، قيد البعض حركة المرأة وحرموها من كثير من الحقوق التي تمتعت بها منذ أربعة عشر قرنا ابتداء من الخروج لأداء الصلوات الخمس في المساجد والنهاة بالخروج أو المشاركة في كافة أنشطة المجتمع^(١٠٦).

بناء على ما سبق، فإن مؤشرات التسامح السياسي ظهرت في مادة جريدة الأهرام بنسبة ٨٨,٩%، مقابل ١١,١% حصلت عليها مؤشرات التمسب السياسي (راجع الجدول ٣٩-٤٠-٤١).

٢) جريدة الشعب

لم يسفر مسح جريدة الشعب سوى عن مقال واحد أثناء انعقاد المؤتمر، ولذلك قامت الباحثة بتوسيع المدي الزمني للسبح بحيث يشمل شهرين قبل انعقاد المؤتمر وشهرين بعد انتهاء المؤتمر. وقد أسفر ذلك عن ٨ مقالات أو مواد رأي امتدت على مدار الفترة من ٧ يوليو حتى ٨ سبتمبر ١٩٩٥.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في الصدارة، إذ حصل على ثمانية تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبته ١٠٠% وكان لوجهه السلبى الغلبة، أي ظهر بنسبة ٧٥% (٦ تكرارات من إجمالى ٨ تكرارات) مقابل ٢٥% لوجهه الإيجابى. دارت كل المواقف الحدية حول التركيز على سلبيات المؤتمر فحصب، إذ انحصرت الأفكار الدالة على هذه المواقف في اعتبار المؤتمر موجها لهدم الأسرة ونشر الشذوذ الجنسى والإباحية^(١٠٧). وأنه يتناول قضية المرأة من جوانب مختلفة تقف في تعارض مع سنن الله في خلقه. فعلى سبيل المثال يقيم صاحب الفكرة الأخيرة الوثيقة بأنها وثيقة لاتعرف الله ولاتتكر الأديان ولا تعترف بالأسرة الطبيعية التي تقوم على رجل وامرأة بينهما سكنة ورحمة ويتشاركان في مسئولية الأبناء، إن الوثيقة لا تعترف بهذه الأسرة الطبيعية أساسا للمجتمع، إنها تهدم كل ذلك باسم تحرير المرأة، وتعتبر أن مجرد الحديث عن زواج وزوجة هو من علامات التخلف، والتقدم عند أصحاب الوثيقة يعنى إباحة الزنا والإجهاض والشذوذ. وفي موضع آخر من نفس المقال "إننا نعلم بالتأكيد أن الوثيقة لم تقتصر على إعداء الممارسات الجنسية المناهضة للدين والفضرة، فقد تناولت قضية المرأة من جوانب مختلفة، كلها تقف في تعارض مع سنن الله في خلقه وتتضافر بالتالي في تفويض مجتمعات البشر وخاصة في واقع نموها"^(١٠٨).

أما فيما يتعلق بالمواقف غير الحدية، فقد برز فيها التقييم الموضوعى لوثيقة بكن ما لها وما عليها^(١٠٩). وأيضا الاستعداد لحضور مثل هذه المؤتمرات بشرط الإعداد لذلك من خلال الحوار والنقاش وعدم استبعاد المفكرين الدارسين لموقف الإسلام والمسيحية^(١١٠).

من أبرز الاستشهادات الدالة على هذا المؤشر البيان الذي سطره ووقع عليه مجموعة من علماء المسلمين ومفكرهم . بدأ البيان بالتأكيد على أن الإسلام أكر المساواة بين المرأة والرجل. ثم تطرق إلى مناقشة وثيقة بكن من جوانبها السلبية والإيجابية. لقد أمعن النظر في الوثيقة المقدمة إلى مؤتمر المرأة ودرسناها دراسة وافية متعمقة، وتبين لنا فيها عدد من النقاط الإيجابية وعدد من النقاط السلبية. وكذلك وقد رأينا أنه من واجبا أن نلفت الانتباه إلى المجموعتين تبياناً للحق الذي أخذ الله ميثاق من أوتوا الكتاب أن يبينوه للناس ولا يكتسوه ودعوة إلى كل من له قدرة على التأثير في نساء العالم ورجاله أن يؤيدوا الجوانب الإيجابية ويسموا إلى تبنيها من قبل المؤتمر، لاسيما أن كثيرا منها مازال موضوعا بين قوسين قابلا للمناقشة وأن يقاوموا الجوانب السلبية ويسموا إلى استبعادها من وثيقة المؤتمر.^(١٠٧) ثم بدأ ساطروا البيان في تنفيذ الوثيقة .

جاء مؤشر المزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، وقد ظهر بكتافة نسبتها ٣٧,٥% (٣ تكرارات من إجمالي ٨ مقالات) وقد أتى في كل مواضعه بالمعيب. بينما نعت أحد الكتاب الوثيقة بالفجور والفضح والسق^(١٠٨)، فإن كتابا آخر أطلق عليها وثيقة العار، إذ يقول " نكابع قراءة بنود وثيقة العار التي أعدها مجموعة من المنحرفين أعداء المرأة^(١٠٩)، ولم يقتصر التشهير على الوثيقة فحسب بل امتد للأشخاص ذوي الارتباط بالموضوع، مثل الأمين العام للأمم المتحدة في ذلك الوقت واتهامه بالضعف والتعصب ضد الإسلام.^(١١٠)

جاء مؤشر استبعاد السلطة والمجتمع في المقام الأخير، إذ حصل على تكرارين أي ظهر بكتافة نسبتها ٢٥%. وكان بالمعيب وقد دارت الأفكار المعبرة عنه حول استبعاد المجتمع على المؤتمر والدعوة لرحمه.^(١١١) وأيضا استبعاد واستفار المؤسسات الدينية لكي تتخذ موقفا ما من الوثيقة والمؤتمر، فعلى سبيل المثال "إن جماهير الأمة تنتظر من علمائها أن يعلنوا أمر الله في هذا الفسق وفي هذا الفضح الذي يدعون حكومتنا لكي تنشره وتحميه، وتوجه بشكل خاص إلى فضيلة شيخ الأزهر وإلى قداسة البابا شنودة . فلقد من بيانات رسمية تظلمن النفوس وتكحض دحاوي الشيطان".^(١١٢)

كشف التحليل عن غلبة المؤشرات الدالة على التعصب السياسي، إذ بلغت ٨٤,٦% مقابل ١٥,٤% لمؤشرات التسامح السياسي. (راجع الجداول ٤٢-٤٣-٤٤).

(٣) جريدة الأهالي

لم تتوفر في جريدة الأهالي سوى مادة رأى واحدة (مقال) في الفترة التي خضعت للمسح اعتبارا من أول يوليو ١٩٩٥ حتى آخر أكتوبر ١٩٩٥.

كان منظور علاقات الشمال - الجنوب هو الحاكم للرؤية المطروحة في المقال . وقد انتقدت الكاتبة الوثيقة نقدا موضوعيا ولم تبين نزعاً نسوية متطرفة. إذ أكدت أن إصلاح أوضاع المرأة لا بد أن يتواكب مع إصلاح أوضاع الرجل أيضا، ورفضت الأفكار السائدة حول أن الرجل هو المدو الخالد للمرأة ترى الكاتبة "إن الوثيقة تنطلق من مبدأ المساواة الكاملة بين البشر جميعا نساء ورجالا، سودا وبياضا وصفرا، مسلمين ومسيحيين ويهوديين ولايينيين، ولعل مبدأ المساواة هذا هو أهم ما ستجنيه حركة تحرير المرأة في العالم لأنه يقر نضالها في سبيل

هذا التحرر بما يستقر في وجدان وعقل البشرية من رفض للتمييز ضد المرأة على أساس الجنس أو الوظائف البيولوجية. ولكن ما أبعد هذه المساواة عن الواقع، فالإطلاق من مبدأ المساواة لم يحصن الوثيقة ضد السقوط في التعامل مع أعراض الأمراض وليس الأمراض ذاتها، والدليل على ذلك أن الوثيقة تسجل تراجعاً في أوضاع المرأة وتقدمها في أوضاع بعض القطاعات. أما التدهور فهو يتواصل في جنوب العالم. والمرض الأصلي الذي لا تقترب منه الوثيقة هو العلاقات غير المتكافئة بين الشمال الغني والجنوب الفقير وبين الطبقات المالكة والمهيمنة في كل من الشمال والجنوب ومجموع الكادحين من النساء والرجال هنا وهناك. كما تؤكد الكتابة على أن إصلاح أوضاع المرأة إصلاحاً جزئياً لا بد أن يتواكب مع إصلاح أوضاع الرجل في بلدان الجنوب، فتقول 'أما الالتزام الفرص في ظل هذه الأوضاع فهو لا يعطي سوي الحصول على الفرص المتاحة للرجل ونزعها منه وتزكية نزعة نسوية رجعية وضيفة تري أن الرجل هو العدو الخالد للمرأة وتؤجج الصراعات بين الجنسين'^(١١٧)

نخلص مما سبق إلى ظهور المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٤٥-٤٦-٤٧).

٤) جريدة الوفد

أسفر المصح للفترة الزمنية من أول يوليو حتى آخر أكتوبر ١٩٩٥ عن ٤ مقالات في إطار عينة زمنية تمتد من ١٩٩٥/٨/٢٢ حتى ١٩٩٥/٩/١١.

أتى مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى، إذ ظهر في ثلاثة مقالات أي بكثافة نسبتها ٧٥% وكان بالسلب في كافة مواضعه. دارت أهم الأفكار الدالة على هذا المؤشر حول تعارض المؤتمر مع القيم الدينية وخطورته على الأخلاق، وضرورة مقاطعته من قبل الدولة والمنظمات الأهلية^(١١٨)، وكذلك تأييد موقف الأهر المطالب بمقاطعة المؤتمر^(١١٩)، وأخيراً دحض فكرة أن المؤتمر قد يكون فرصة لإعلان حقيقة الدين الإسلامي والتي يروجها البعض^(١٢٠).

عبر حزب الوفد عن موقفه الرسمي من المؤتمر في عود رأي الوفد في الصفحة الأولى إذ قال 'قبل أن ندفع إلى المشاركة في مؤتمر يكن للمرأة يجب أن ننلق على قضية هامة هي هل نحن مستعدون لتنفيذ الأفكار التي سوف تطرح على المؤتمر، وهل نتحمل مغبة مخالفة هذه الأحكام للتشريعة الإسلامية ولالدين الإسلامي الحنيف؟ نقول هذا حتى لا نأفاجأ فسي يكون كما فوجئنا في مصر بمؤتمر السكان منذ شهور قليلة. ولقد أصحنا فضيلة شيخ الأهر صنعا عندما أعلن قرار مجمع البحوث الإسلامية في هذا الوقت قبل أن ننطق إلى المؤتمر المشبوه. فقد أكد شيخ الأهر أن هذا المؤتمر يتعارض مع القيم الدينية بل وصفه بأنه يحطم الحواجز الأخلاقية الراسخة وهي التي حمت الشعوب والدول من التفردي في هوة الفساد الجنسي أننا نغسل مع شيخ الأهر بصفته أكبر رمز إسلامي في بلدنا ومع مجمع البحوث الإسلامية بصفته أكبر مركز للدراسات والأبحاث الدينية، وعندما يطالب شيخ الأهر بمقاطعة مؤتمر يكن فإن علينا أن نؤيده محافظة على الأخلاق وعلى القيم والأصول الصحيحة لديننا الحنيف'. وفي موضع

آخر من نفس المقال كان هناك تشديد على ضرورة المقاطعة 'ومن هنا علينا أن نعيد النظر في اشتراك مصر في هذا المؤتمر المشبوه' (١١٧)

حظي مؤشر حرية التعبير أو الحق في التعبير بتكرار ولحد بالإيجاب، وقد ظهر بكثافة نسبتها ٢٥%. يتحدث الكاتب عن تأكيد خطية هيلاري كلينتون في المؤتمر على ضرورة كفالة حرية الاجتماع والتنظيم والاختلاف فيقول 'الست تري أن كلمات السيدة كلينتون لا تقتصر على المرأة بل تتناول مجتمعات برمتها حين فيها الناس وتمتحن حريتهم وكرامتهم لا لشيء إلا أنهم أعلنوا في سلام آراءهم وأفكارهم المخالفة لآراء حكاهم فإن كان الحديث عن الحرية بصفة عامة فهو يتناول بالطبع الرجل والمرأة، والمتحدث يعني بالطبع الالتزام بمبدأ حرية التعبير والعقيدة وتكوين المنظمات السياسية والاجتماعية وإقامة الندوات وحرية الاختلاف مع الحاكم سواء كانت كل هذه الحقوق للمرأة أو للرجل. مرحبا بمؤتمر المرأة الذي يشيع الحرية مرحبا به في الدول الحرة المتقدمة لتخليص المرأة من بعض قيود مازالت موجودة ومرحبا به في شعوب العالم الثالث الذي يعاني فيه المجتمع كله إنثاءا ونكورا من طفيلان واستبداد' (١١٨)

وهكذا أوضح تحليل خطاب الوفد بصدد قضية بكيين طفيلان المؤشرات الدالة على التعمص السياسي على المؤشرات الدالة للتسامح السياسي، إذ بلغت نسبتها ٧٥% (راجع الجداول ٤٨-٥٠).

٥) جريدة العربي

لم يسفر المسح في الفترة من أول يوليو ١٩٩٥ حتى آخر أكتوبر ١٩٩٥ سوى عن مقالين. ولم يبرز في التحليل سوى مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد ظهر في المقالين بالإيجاب. دارت الأفكار المطروحة في هذين المقالين حول ضرورة تقييم وثيقة بكيين تقريبا نقديا موضوعيا يستهدف تطويرها لتتصدر لحقوق الشعوب رجلا ونساء، وذلك من منظور علاقات الشمال الجنوب (١١٩). كما يناقش المقال الثاني وثيقة بكيين في ضوء وضعية قضية المرأة في مجتمعاتها وهي هل للمرأة حقوق أم لا؟ فمع إقرار الكاتب بصحة كثير من الانتقادات الموجهة للوثيقة فإنه كتب 'نعم الجماعات النسوية الغربية تريد أن تطرح أولوياتها التي لا تناسبا على الإطلاق، لكن ما هي أولوياتنا نحن، لا يجب أن نكتفي بمدخلات تاريخية وفكرية عن صيانة الإسلام لحقوق المرأة أو إنسانيتها أو أنه منحها نعمة مالية مستقلة أو .. فنحن في حاجة أيضا إلى تحديد الحقوق والفضايا وصيانتها دستوريا وقانونيا قولوا لنا ما حقوق المرأة وكيف يمكن صيانتها ثم العزما ما شئتم وثيقة بكيين' (١٢٠)

وهكذا بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب الحزب الناصري ١٠٠% (راجع الجداول ٥١-٥٢-٥٣).

٦ موقف الأزهر الشريف

اتسم موقف الأزهر بالحدية حيث ركز على الجوانب السلبية للوثيقة والمؤتمر فحسب. أصدر مجمع البحوث الإسلامية بيانا بمناسبة انعقاد المؤتمر أكد فيه على أن المؤتمر يهدف إلى تدمير الأسرة وإهدار الأديان وتفتين الإباحية الجنسية وإشاعة الفاحشة. 'ومؤتمر بكين هذا يعدد حلقة من سلسلة حلقات متصلة ترمي إلى ابتداء نمط جديد من الحياة يتعارض مع القيم الدينية ويحطم الحواجز الأخلاقية والتقاليد الراسخة، دون التفات إلى أن هذه القيم والحواجز والتقاليد هي التي حمت شعوبا ودولا كثيرة من التردّي في هوة الفساد الجنسي والسقوط في هجمة الاضطراب النفسي ومستنقع الانحلال الخلقي'. وفي موضع آخر من نص البيان 'وفي خضم سعيهم إلى تدمير الأسرة لم يلتفت واضعو البرنامج بالوقوف عند حد التشكيك في اعتبار أنها الوحدة الأساسية للمجتمع ومطالبة الوالدین بالتقاضي عن النشاط الجنسي للزاهدين عن غير طريق الزواج. واعتبار هذا النشاط أمرا شخصيا لا يحق لأي منهما أن يتدخل فيه، ولكنهم نادوا في جرة فاحشة بأن مفهوم الأسرة بالمعنى الذي يقره الدين ليس إلا مفهوميا عقيما لأنه لا يتقبل العلاقات الجنسية الحرة بين مختلف الأعمار ويشترط أن تكون بين ذكر وأنثى لفظ ودخل الإطار الشرعي ولأنه لا يمنع الشواذ حقهم في تكوين أسر من بينهم، ويتمسك بالأنوار النمطية للزوجة والأمومة وللزوجة معتبرين أنها مجرد أدوار اعتادها الناس فيما درجوا عليه ويجب استبعاد الانزواء بها حتى يمكن إقامة مجتمع متحرر من القيود والروابط^(١١١)

٧ موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

حاولت الكنيسة القبطية أن تصوغ موقفا موضوعيا متوازنا، انتقدت وثيقة بكين ما لها وما عليها، ولكنها أكدت على ضرورة للمشاركة في مثل هذه المؤتمرات. أكد البيان الذي صدر عن الأنبا موسى أسقف الشباب في صدره على أن المسيحية تساوي بين المرأة والرجل وتقدس الحياة الزوجية وترفض الشذوذ الجنسي والإجهاض إلا لدواع طبية وتوافق على تنظيم الأسرة. ثم تطرق البيان للحقوق الاجتماعية للمرأة إذ ورد فيه: 'إن المسيحية تؤمن بضرورة أن تثال المرأة حقها في الصحة والتعليم والخدمات المختلفة والمشاركة الاجتماعية والوطنية والاقتصادية والسياسية والمساهمة في العمل العام والحق في التوظيف والعمل دون إهمال لدورها الأساسي في تنشئة الأجيال'. وفي موضع آخر كذلك لا تمنع المسيحية تقديم ثقافة جنسية بأسلوب روحي وعلمي مقدس لمساعدة الأجيال الصاعدة على اختيار طريق القداسة والعفة، وعلى حماية نفسها من الانحرافات والإباحية والأمراض وبالأكثر لتكون قادرة على تكوين أسر مقدسة ومتماسكة وذات رسالة بناءة. ونحن لا نؤمن بالانحسار من المواقف والمناسبات العامة بسل نؤمن بضرورة المشاركة في بناء الوطن والعالم وفي الشهادة لما نتمسك به من قيم دينية وأخلاقية ووطنية وإيمانية، وكذلك بإبداء رأينا علانية في كل المناسبات وعلى كل المنابر المتاحة^(١١٢).

يكشف العرض السابق عن بعض الدلالات الأساسية:

-مالت مواقف كل من حزب التجمع والحزب الناصري ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي، إذ ظهرت المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بنسبة ١٠٠%. تلاهم في الترتيب جريدة الأهرام ٨٨,٩%، في حين مالت مواقف كل من حزبي الوفد والعمل نحو التعصب، فلم تتجاوز نسبة مؤشرات التسامح السياسي سوى ٢٥% لدى الوفد و ١٥,٤% لدى العمل.

-بينما مال موقف الأزهر الشريف نحو التعصب السياسي ميلا مطلقا، فإن موقف الكنيسة القبطية مال ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي.

-ظل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بكل وجهيه الإيجابي والسلبى يحتل موقع الصدارة، وإن كانت هذه الصدارة مطلقة في قضية بكنين، حيث جاءت بقية المؤشرات في مراتب تالية. وقد انحصرت هذه المؤشرات في العزوف عن التشهير وعدم استعلاء السلطة والمجتمع وحرية التعبير ومراجعة الذات وتقدها في جوابها السلبية والإيجابية. كما اختفى مؤشر تجنب التكفير نظرا لاختلاف طبيعة القضية عن قضية نصر أبو زيد وكذلك لاختلاف الفاعل الأساسي فيها وهو الأمم المتحدة.

-رغم اختلاف التوجهات الإيديولوجية للأطراف المشاركة في الحوار وتباين مواقفها من القضية، فقد كان هناك تشابه كبير في مضامين المؤشرات الإيجابية فيما بينها وكذلك المؤشرات السلبية فيما بينها. دارت مضامين مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي حول فكرتين أساسيتين، الأولى تقييم الوثيقة ما لها وما عليها، والتأكيد على ضرورة الحضور والحوار وإعلان المواقف، والثانية الموقف الموضوعي المتوازن من الآخر الحضاري (الغرب)، من خلال السعي لتصحيح الصورة، فعلى الرغم من أن الإسلام مستهدف من أعدائه بصورة أو بأخرى، ولكن ليس بهذه الصورة المتطرفة التي تصور كل ما يأتي من الآخر الحضاري على أنه شر مستطير، فضلا على التأكيد على هامشية الحركات النسوية المتطرفة في الغرب وانتقاد المبالغة المحففة والتبسيط المخل في تقييم الوثيقة. أما المواقف الحدية فكانت على النقيض مما سبق، كان التركيز الأساسي فيها على أن المؤتمر موجه لهدم الأسرة وإشاعة الفاحشة ونشر الشذوذ الجنسي، وما يعنيه ذلك من سيطرة بعض سمات الشخصية الدوجماتية والسلطوية على خطاب أنصار هذه المواقف من حيث التبسيط المخل والمبالغة المحففة في تقييم الأمور، فضلا عن التفكير النمطي الثابت والذي تجلي في الموقف من الآخر الحضاري (الغرب) فمزال هذا الآخر قابعا في خلفية الصورة، وأحيانا في صدرها بصفته المتآمر على الشرق والإسلام. فقد تم وضع الشرق والغرب على طرفي نقيض دائما، الشرق بأخلاقه والغرب بآخلاقه.

-اتفرد كل طرف بمسمة أساسية في تناوله لقضية المرأة، فعلى سبيل المثال اتسمت صحيفة الأملاني بأنها الصحيفة الوحيدة التي لم تتورط في المناخ المسيطر على الخطاب والذي يركز على سلبات المؤتمر أو إيجابياته حاصرا اهتماماته في القضايا الجنسية دون القضايا الاجتماعية والاقتصادية، ولكنها ركزت على منظور مختلف في تقييمها للوثيقة وهو منظور علاقات الشمال-الجنوب، وعلى نفس المنوال كان وجه نفرد جريدة العربي أنها اهتمت بقضية المرأة في مجتمعنا ومقرعها، وبالتالي كانت من المحافل القليلة التي تم التركيز فيها على قضية المرأة في المجتمع من منظور متكامل يلمس مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية. أما جريدة الشعب فعلى الرغم من تركيزها على الخصوصية الثقافية والحضارية وضرورة الالتزام بها واحترامها، فإنها لم تتعوض لمشكلات المرأة المصرية والمسئلة من هذا المنظور بإطلاقا، فكان تركيزها منصبا على وثيقة بكنين وما بها من سلبات، وبالتالي الوقوع في إفسار مناقشة قضايا لا تمثل ظواهر عامة في المجتمع المصري مثل الشذوذ الجنسي وغيره. أما الوفد فقد كانت الصحيفة الوحيدة الذي التزمت التزاما حقيقيا شديد الحرافية بموقف الأزهر.

ثالثاً: قضية الأقليات القبطية

قضية مؤتمر الإعلان العالمي لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط في الفترة من ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤.

اتسم النقاش حول قضية مؤتمر الأقليات بتفرع العديد من القضايا عنه، مثل قضية مراكز البحوث الخاصة والتمويل الأجنبي، ونظراً لأن هذه القضايا تقع خارج الاهتمام الرئيسي للموضوع فقد تم استبعاد المقالات التي ركزت عليها فحسب وأهملت القضية الأساسية .

اشتركت هذه القضية مع قضية مؤتمر بكين في الكشف عن الموقف من الآخر الحضاري (الغرب) .

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل في هذه القضية ٥٥ مقالا وبيانا موزعة على عدد من المصادر، وهي صحف الأهرام، الشعب، الوفد، الأهالي، العربي، وكذلك نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي التي تصدر عن مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ومجلة القاهرة، وأيضاً البيانات الصادرة عن الكنيسة القبطية وبعض منظمات المجتمع المدني، مثل لجنة الدفاع عن الثقافة القومية واللجنة المصرية للوحدة الوطنية. امتدت العينة الزمنية للدراسة من الفترة ٢٠ إبريل ١٩٩٤ حتى نهاية أغسطس ١٩٩٤ .

(١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٢٢ إبريل حتى ٢٩ مايو ١٩٩٤ . وقد ثلاثت القضية من علي صفحات الجريدة بعد ذلك ليحل محلها الاهتمام بموضوع الحوار الوطني . بلغ مجمل عدد المقالات التي ظهرت في جريدة الأهرام ١٥ مقالا اختلكت في توجهاتها ورواها وانتصاها أصحابها الفكرية والسياسية والمهنية والتنظيمية . وقد كان ترتيب المؤشرات وفقاً لكثافة ظهورها في المادة محل التحليل كالآتي :-

- مؤشر تجنب مواقف حدية وإصدار أحكام مطلقة.

- مؤشر العزوف عن التشهير وإعلان الاختلاف دون تشهير.

حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية علي ١٤ تكراراً من إجمالي ١٥ مقالا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٩٣,٣% . وقد كانت نسبة المواقف الإيجابية الدالة علي التسامح السياسي ٤٢,٨% (٦ تكرارات من إجمالي ١٤ تكراراً)، بينما كانت نسبة المواقف السلبية الدالة علي التعصب السياسي ٥٧,٢%.

بالنسبة لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، فقد برز وجهه الإيجابي في النظرة الموضوعية للقضية وعدم التورط في إطلاق تعميمات جائرة، وعدم إنكار أو تجاهل وجود مشاكل أقلات في

الوطن العربي بصفة عامة وفي مصر بصفة خاصة رغم الاعتراض على أسلوب مناقشة الموضوع وخطورة ذلك على الوطن. أما المؤشر في وجهه السلبي، فقد تجلّى في استنكار توصيف الأقباط بأنهم أقلية. استنكاراً شديداً والتأكيد على أنهم ليسوا أقلية وأنهم جزء من النسيج الوطني، وكذلك وضع كل من مصطلح الأقلية ومصطلح النسيج الوطني على طرفي نقيض أحدهما ينفي الآخر. وأيضاً تجاهل أن هناك مشكلة قبطية أو حتى قلق قبطي بل ونفسي ذلك. وأخيراً ميادة النزعة الماضوية والجامدة (الاستاتيكية) في التفكير والبرهنة على الأفكار.

دارت الأفكار المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر حول ضرورة مناقشة قضايا الاقليات في الوطن العربي مناقشة حرة وزيهة وموضوعية، ومعارضة إقحام المؤسسات الدولية والأجنبية في مناقشة مثل هذه الموضوعات^(١٢٣). والتحذير من الحساسية المفرطة التي مازالت تعالج بها قضية الاقليات في بلادنا على نحو يحجب القدرة على الرؤية الموضوعية السليمة للمشكلة^(١٢٤) وأن توصيف الأقباط بأنهم أقلية لا ينفي عنهم أنهم جزء من النسيج الوطني والكتلة البشرية الحضرية للمجتمع المصري^(١٢٥).

ومن أبرز الاستشهادات الدالة على هذا المؤشر ما ورد في مقال هويدي، فعلى الرغم من اعتراضه على الخطاب التفكيكي الاستشراقي الذي يحكم التعامل مع قضايا الاقليات في الوطن العربي إلا أنه كتب «الكلمة الثالثة تتعلق بما تعانيه بعض الفئات في المجتمعات العربية المعاصرة، وهي التي توصف أحيانا بالاقليات سواء قياسا على عددهم كما في الأقباط أو قياسا على تهميش دورهم كما في النساء . ونحن إن كنا نفترض على منهج التعامل مع المشكلات الاجتماعية من الزوايا القنوية والتفكيكية، فإن ذلك لا يعني بالتالي أن تلك الاقليات ليس لديها مشاكل أو مشكلات ومن ثم فالمصطلح (مصطلح الأقلية) علمي ومحايد في ذاته ولا يعني بالضرورة انقضا أو مسببة لأي جماعة من الناس، إنما الأمر يختلف باختلاف ظروف كل مجتمع، بوجه أخص بمقدار ما تتأله الجماعة الأصغر من حقوق وما تحظى به من مساواة من جانب الجماعة الأكبر». وفي موضع آخر من نفس المقال «إن شلنا الأمانة والإنصاف فلابد أن نعترف بأن أقباط مصر مثلاً لهم مشكلات جديرة بالبحث ومخاوف واجبة للتبديد . وهذا الملف يحتاج إلى عناية أهل القرار والنظر ولطعم يجنون وسيلة للتعامل معه أكثر جذوي ورسانة لأن مثل هذا التعامل الشجاع والمخلص هو السبيل الوحيد لتكريس شعور المواطن لسي الأقباط وتراجع مفهوم الأقلية بمختلف إحياءاته التي تخطر على البال»^(١٢٦)

فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه السلبي، فإن البدء بتحليل موقف محمد حسين هيكल ضرورة^(١٢٧). ينطلق هيكل في تحليله من رفض إدراج الأقباط داخل اقلية العالم العربي * لأن أقباط مصر ليسوا أقلية من اقلية العالم العربي والشرق الأوسط لا بالمعنى العرقي مثل الأكراد في العراق والبربر في المغرب العربي، ولا بالمعنى الطائفي مثل الروز أو الأرمن في إسرائيل أو لبنان، ولا بالمعنى الديني وحده وذلك هو سر الخصوصية المصرية طوال التجربة الإنسانية في هذا الوطن كما أنه سر وحدة وتماسك الكتلة الحضارية للشعب المصري ثم يدلل على تماسك الكتلة الحضارية للشعب المصري بأحداث من التاريخ ونضالات المصريين مسلمين وأقباط ضد الغزاة والطامعين منذ بدء التاريخ حتى عهد جمال عبد الناصر. ينتقل بعد ذلك ليعبر عن دهشته من إقحام اسم بطرس غالي الأمين العام للأمم المتحدة في ذلك الوقت في مثل هذا المؤتمر. ويقر في نفس الوقت بأن ما حجب حقيقة وزارة الخارجية عن بطرس غالي مجموعة من الحساسيات لا يحدد ماهيتها.

وفي النهاية يلخص موقفه ثم أقول لك في النهاية إنني لمت ضد انعقاد مؤتمر لحقوق الأقليات في العالم العربي والشرق الأوسط، لكن أقباط مصر ومسلميها شأنهم شأن كل البشر في العالم الثالث - مثقلون مرهقون بمشاكل لا أول لها ولا آخر. وهم شأنهم شأن غيرهم من البشر يبحثون عن حلول لهذه المشاكل ولكن بحثهم في شؤونهم وشئون مصر يجي في إطار حق المواطنة وليس في إطار حماية الأقلية وإلا كنا كمن يلعب الكرة بقبلة.^(١٢٩)

كانت أطروحات هيكل أساما ومنطلقا لمعبد من الخطابات الأخرى، حيث دارت معظم المواقف الحدية السلبية حول رفض نعت الأقباط بالأقلية رفضا باتا والتأكيد على أن الرئاسة الدينية للأقباط ترفض ذلك تماما^(١٣٠)، وكذلك جميع الاتجاهات وأن مصر بمسلميها وأقباطها يعلنون رفض هذا التصنيف المشوه ويقاومونه^(١٣١). فعلى سبيل المثال يرفض أحد الكتاب وصف الأقباط بالأقلية فيقول "وما يعنيننا هنا في مصر أن الأقباط الذين رفضوا مبدأ حماية الأقليات منذ ثمانين عاما على وجه التمام والذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبي من سبعين عاما على وجه التمام، ومن ترفض رئاستهم الروحية ذهابهم إلى القدس لإداء الحج منذ سبعة وعشرين عاما حتى اليوم، بالرغم من الصلح الرسمي بين مصر وإسرائيل، هؤلاء الأقباط يجي اليوم من يقول لهم انتم أقلية"^(١٣٢). وفي مقال آخر "إن أقباط مصر وكما قال الأخ الصديق الأستاذ محمد حسنين هيكل ليسوا أقلية وإنما جزء من الكتلة الإثنية الحضارية للشعب المصري الذي كان قادرا باستمرار على سبك كتلته الوطنية وواجه تاريخه وكل ما فعله به ذلك التاريخ، لقد تكسرت على هذه الوحدة المتجانسة الفريدة في التاريخ الإنساني كل محاولات بذر النزاعات والخلافات التي سرعان ما تتبدد بعيدا عن أبناء الأمة وهذا الوطن الغالي. وكان طبيعيا أن يبادر قدامة البابا شنودة الثالث بطريك الكرازة المرقسية ورأس الكنيسة الوطنية المصرية المريقة بالوقوف وبحسم ضد هذه الدعاوى التي تفق وراء مناقشة وضع أقباط مصر ضمن الأقليات في المنطقة وجاءت الردود من جميع الاتجاهات رافضة ومتحدة حول الشعب الواحد والأمة الواحدة والتاريخ المشترك"^(١٣٣).

جاء مؤشر المزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، إذ حصل على ١٣ تكرارا من إجمالي ١٥ مقالا أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٦,٦%. وقد تفوق الجانب الإيجابي على الجانب السلبي بفارق بسيط، إذ كانت نسبة المواقف الإيجابية الدالة على التسامح المياسي ٥٣,٨% (٧ تكرارات من إجمالي ١٣ تكرارا)، بينما كانت نسبة المواقف السلبية التي تضمنت تشهيراً وتغييلاً وغيره ٤٦,٢% (٦ تكرارات من ١٣ تكرارا).

كان إعلان الاختلاف دون تشهير هو الاتجاه الأساسي في المواقف الإيجابية. فعلى سبيل المثال رغم إطلاق أحد الكتاب على الظاهرة وصف السمرة الثقافية، إلا أنه تفق عن التشهير بالمركز صاحب المؤتمر أو بغيره "ولصل أخيرا إلى ظاهرة أحب أن أطلق عليها اسم السمرة الثقافية وهي ظاهرة متعددة الأبعاد والأنشكال ولكننا لم نتناول منها في هذا المقال إلا ما يتصل بالموضوع الذي نحن بصده. فقد أثبتت القضية في صدد مؤتمر الأقليات غير أنها لم تعالج في إطارها الواسع، وإنما عولجت بطريقة جزئية انصبت في الأساس على المركز الذي أعلن أنه سينظم هذا المؤتمر، وأرد أن أعطي قبل مناقشتي لهذه الظاهرة أنني لا أهدف منها إلى أي إدانة لهذا المركز بالذات لأنني لا أملك من المعلومات ما يسمح لي بهذه الإدانة ولأن هدفي هو أن أناقش قضية أوسع بكثير من أي مركز بعينه".^(١٣٤)

أما فيما يتعلق بالوجه السلبي للمؤشر فقد سادت ثم التخوين والمالة والتأمر والتشكيك في النوايا الوطنية والسعي لتمييز وحدة الوطن.^(١٣٥) ومن أبرز الاستشهادات ما سطره أحد

المشاركين في النقاش "أليس غريبا بل مريبا حقا أن يحاول البعض في بلادنا تمزيق الوحدة الوطنية وتفتيت التناسق الفكري والديني لحساب مخططات عنصرية وطائفية أجنبية مغرضة، في ذات الوقت الذي تتهاجر فيه قلعة التفرقة العنصرية والتعصب العرقي في جنوب أفريقيا على سبيل المثال، أليس الموضوع غريبا، أليس التوقيت مريبا، مجرد سؤال نوجهه إلى أولئك المخدوعين أو المتواطئين وننتظر منهم شجاعة الاعتراف إن كانوا يمتلكون الشجاعة فعلا". (١٣٦)

كشفت تحليل جريدة الأهرام عن وجود فرق طفيف بين نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة ظهور التسامح السياسي، ٤٨% مقابل ٥١,٨% لمؤشرات التعصب السياسي. (راجع للجدول ٥٥ - ٥٦ - ٥٧).

٢) جريدة الشعب

امتدت العينة للدراسة من الفترة ٢٦/٤/١٩٩٤ حتى ٨/٧/١٩٩٤ وقد أسفر المسح عن ٧ مقالات.

جاء مؤشر تجلب اتخاذ مواقف حدية بكلا وجهيه في المرتبة الأولى، إذ حصل على ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٥,٧% . وقد تساوى ظهور المؤشر في وجهه السلبي مع وجهه الإيجابي .

برزت المواقف غير الحدية في الاعتراف بوجود مشاكل للأقباط، وأنه من الضروري مناقشتها في إطار الجماعة الوطنية المصرية وذلك في إطار التأكيد على رفض انطباق وصف الأقلية على أقباط مصر. (١٣٧) ومن أبرز الاستشهادات الدالة على ذلك "شاء الله أن تقلب هكائية مؤتمر الأقليات إلى مهرجان عظيم أكد الوحدة بين مواطني مصر وأسقط ما دبره الأعداء فتنة وانقساماً - ولكن بعد كل ما قيل وما كتب، فأتني أضيف أن الأقباط ليسوا بالفعل أقلية حسب التعريفات التي جاءت في وثائق الأمم المتحدة وليسوا أقلية من زاوية المشاركة السياسية ولكن مع التسليم بكل هذا وبعيدا عن كل ضجة أقول إن هناك قضايا وواجب لعترف بقيامها ومن الواجب أن نناقشها بصراحة كاملة وبروح الأسرة الواحدة". (١٣٨)

أما المواقف الحدية السلبية فقد دارت حول استدعاء التاريخ للتكليل والبرهنة على أن أقباط مصر ليسوا أقلية ولا تتعرض حقوقهم لأي انتهاكات. كما برز التعميم في إطلاق الأحكام. (١٣٩)

ومن أبرز الاستشهادات التي ضوع ما نعرفه مما يكتب وينشر ويشاهد من سعي القوى الأجنبية الاستعمارية الصهيونية وتدخلها الفعلي لتغذية الصراعات العرقية والدينية بفرض تحويلها إلى دويلات صغيرة وطوائف متناهرة ليسهل ابتلاعها جميعا بعد ذلك، وأيضا في ضوع المشاركة الأجنبية المكثفة سواء في تمويل هذا المؤتمر أو في رئاسة أهم جلساته نقول في ضوع كل هذه الاعتبارات مجتمعة أن المؤتمر قد تجاوز الثوابت الراسخة للأمة والتي هي محل إجماع لدي الأغلبية الساحقة من أبنائها ومن ثم فإن ضرره سيكون أكبر من نفعه وتصبح مقاضعته أمرا واجبا. وفي موضع آخر من نفس المقال يري "إن احتفاظ الأقباط بعقيدتهم ليس له من دلاله أكثر من كونهم أقل عددا مقارنة بعموم مواطني مصر ولم يترتب على ذلك أي نتائج

قانونية أو سلوكية ملموسة في الحقوق والواجبات أو في المساواة أمام القانون على كافة المستويات.^(١٤٠)

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، إذ حصل على خمسة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧١,٥% . وقد كان في كل مواضعه بالملب لم يخل مقال من المقالات الخمس من التكوين والالهام بالمعالة، وأن الهدف من انعقاد المؤتمر جس نبض الوطنية المصرية لحساب جهات تريد بنا شرا^(١٤١) . ومن أبرز الاستشهادات الفارقة "وفي مجال إشغال الفتن والانقسامات في الأمة العربية نشرت مؤخرًا وقائع كثيرة عن انشغال الصهاينة بالعمل بين الأقليات على أي حال بينما نحن نرصد هذه التطورات في حدود المعلومات المحدودة التي تتسرب، فوجدنا بحكاية عقد مؤتمر في مصر يبحث مشاكل الأقليات في البسك العربية والشرق الأوسط . ما علاقة هذا المؤتمر بالتحركات التي أشرت إليها والتي تعرض السبرير والجنوبيين والأكراد على الانفصال، وإذا كان المؤتمر مهموما بحقوق الأقليات فسي الشرق الأوسط فلماذا لم تشمل الأقليات في الشرق الأوسط اليهود الشرقيين ويهود الفلثا وما أشبه ؟ لقد راعني أن ينعقد هذا المؤتمر العجيب المريب في القاهرة، فمهما بلغ الاحذار بنا فالمسألة لم تصل في ظني إلى هذه الدرجة بعد ساذج كما قلت وكان ينبغي أن أدرك أن المؤتمر منعقد أساسا من أجل مصر وقتلتها"^(١٤٢)

جاء مؤشر التعفف عن استمداء السلطة والمجتمع ضد المختلف في المقام الأخير، وقد ظهر في ثلاث مقالات، أي بكثافة نسبتها ٤٢,٣% . وقد كان بالملب في كل مواضعه. كانت الفكرة الأساسية الدالة على المؤشر هي ضرورة مقاطعة المؤتمر والسعي لإشغاله .

ومن أبرز الاستشهادات "وإن كان المؤتمر قد النقل إلى قبرص ليلعب لعبته من الخارج هذه المرة، فإن الشعب تطالب كل الوطنيين بأن يعلنوا - كما أعلنوا من قبل - رفضهم القاطع لهذا المؤتمر حتى لو كان في قبرص. وإن شاء الله ستجج القوى الوطنية في إشغاله وزييمته كما تحلق في السابق"^(١٤٣)

كشفت التحليل عن مول حزب العمل حيال قضية الأقليات ميلا شديدا نحو التعصب السياسي، إذ ظهرت المؤشرات الدالة على التعصب السياسي بنسبة ٧٨,٦% مقابل ٢١,٤% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي.

(٣) جريدة الأهلي

امتدت العينة الزمنية للدراسة من الفترة ٢٠ إبريل ١٩٩٤ حتى ٢٠ يوليو ١٩٩٤. أسفر المسح عن ١٣ مقالا. جاء مؤشر تجنب اتفاد مواقف حدية في المقدمة، إذ حصل على ١٠ تكرارات من إجمالي ١٣ مقالا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧٧%. وقد كان للجانب الإيجابي الغلبة المطلقة إذ ظهر بنسبة ٩٠% (٩ تكرارات من إجمالي ١٠ تكرارات). بينما حظي المؤشر فسي جانبه السلبي على تكرار واحد أي بنسبة ١٠% .

دارت معظم المواقف غير الحدية حول أن هناك مشكلة قبطية بالفعل، وليس من الحصادة تجاهلها، بل من الضروري مناقشتها مناقشة صريحة وموضوعية لحماية للوطن وأمنه. وأن نعت الأقباط بأنهم أقلية لا يعني أنهم ليسوا جزءا من النسيج الوطني، مع التأكيد المستمر على عدم

قبول الإطار الذي طرحته فيه القضية وهو مؤتمر الاقليات، وأن أفضل إطار يتم طرح القضية في ظلّه هو إطار الجماعة الوطنية بما يكلل حل المشكلة وليس استحقاقها. (١٤٤)

ومن أبرز الاستشهادات الدالة على بعض هذه الأفكار "أثارت فكرة عقد مؤتمر الأقليات في الوطن العربي موجة من الاستنكار عند المثقفين المصريين عندما أعلن أن المؤتمر سوف يخصص حلقة لدراسة مفهوم الاقليات، وسارعت الأقلام على اختلاف توجهاتها وديانة أصحابها تشجب هذا الاتجاه الذي يفتح الباب أمام القوي الأجنبية التي تتركب من مصر وقد تابعت هذا الحوار الذي دار في الأسبوع الماضي مع غيري من المصريين الذين تشغلهم هموم الوطن وعجبت لأسلوب معالجة الفكرة التي تنفي صفة الأقلية عن الاقليات عن طريق تأكيد بديهة لاجدال فيها هي أن الاقليات تمسح اجتماعي مصري أصيل ورغم عبث هذا الطرح إلا أنه في رأيي لا يفيينا من مواجهه الأمر بصراحة وواقعية ونطرح جانباً هذا التناول الرومانسي للقضية ونعترف أن هناك مازقاً وطنياً يرقى إلى مستوي الأزمة التي تهدد مستقبل هذا البلد، فهناك تجاوزات كثيرة وخطيرة حدثت في العقدين الأخيرين يجب علينا مناقشتها بصراحة وألا نتعامل معها بمنطق ستر العورات، لأنها ليست عورات فحسب بل هي الغام تهدد نسيج هذا الشعب ومستقبل هذا الوطن". (١٤٥)

أما فيما يتعلق بالمواقف الحدية السلبية، فقد برزت في مقال واحد صادر فيه كاتبه على مناقشة هذه القضية من قبل أي طرف في الظروف الراهنة، إذ يقول "وفي ظل هذه الظروف ليس من حق أي فرد أو فريق أو حزب أن يسلك أي مسلك يمكن أن يضر بهذه الوحدة الوطنية . وإذا كان من ثوابت تاريخ مصر في كل مراحل تاريخها أن وحدة شعبها أثبتت صلابتها في كل الظروف والمحن، إلا أن تطورات حدثت وتغيرات وقعت في العالم من حولنا وفي وطننا العربي أشارت إلى أن البعض تزين لهم أحلامهم وأوهامهم أنه من الممكن العبث أو الحفر في صخرة وحدتنا الوطنية، وقد وصل العبث إلى حد أن خطة صهيونية منشورة قد تحدثت عن تفكيك الوطن العربي وتمزيق مصر، وكان هذا في بداية الثمانينات فما بالنا اليوم". (١٤٦)

حصل مؤشر المزوف عن التشهير على أربعة تكرارات أي ظهر بكثافة نسبته ٣٠,٨% . وقد تعادل كل من الشقين الإيجابي والسلبى (تكراران لكل منهما) .

بالنسبة للشق للإيجابي، برز المزوف عن التشهير في موضعين، الموضوع الأول عندما أعلن أحد المثقفين اختلافه مع ما يحدث، بل وشكوكه فيما يحدث بدون التورط في التشهير بالآخر (١٤٧) . أما الموضوع الثاني فكان في دعوة أحد الكتاب القراض حسن الزية والدعوة للحوار بديلاً عن القصف المتبادل، فقد سطر صاحب هذا الرأي " وللكتور سعد الدين ومركزه كل الاحترام ومرحباً به في ساحة الدفاع عن الوحدة الوطنية وعن حقوق المسيحيين المصريين دفاعاً حقاً. ولهذا أياي أناسل عن مغزى رحلات الصيد هذه كفرسان الجاهلية يتمنطق كل بسيفه ويخرج لاصطيد الآخر، فلما لا يأخذ الآخر على المحمل الحسن وتكون جلسة الصلح أو حق العسرب نوة يدعون إليها مركز ابن خلدون أو ندوة نحن إليها لنناقش قضية المسيحيين المصريين ... حقوقهم ومشاكلهم وكيفية تحريك المجتمع المصري نحو تحقيقها أليس هذا أفضل من القصف المتبادل بينما دعاة الفتنة يرتعون ويوم التفريق تتعق بخراب الوطن". (١٤٨)

أما فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه السلبى، فقد تجلى في التشكيك في نوايا أصحاب المؤتمر الوطنية، حيث انطلق من بُني هذا الموقف من أن المؤتمر ما هو إلا وجهة عملية تختفي وراءها أهداف سياسية غير وطنية، كما تسال " لماذا وكيف تستثار تلك النعرة الساعية في محاولات متعددة الأشكال والصور إلى فرض مفهوم الأقلية لدى قبط مصر، وبخاصة من جماعات تتشجع

بأثر باب الفكر والثقافة والبحث العلمي ونقرأ أخيراً عن تقرير يعزّز أصحابه بأنه يظهر للمرة الأولى في مصر والوطن العربي عن مفهوم الأقليات ، ولطعم يعزّزون بتقوّلهم في ذلك على الكتابات الأجنبية. ويندرج في تلك الأقليات أقباط مصر ومما يسترعي الانتباه في عنوان المؤتمر الجمع بين الوطن العربي والشرق الأوسط وكان من الممكن الاكتفاء بالوطن العربي وخصوصاً أن موضوع الأقليات المتضمن في جدول الأعمال حسبما ورد في مقال الأستاذ هيكل مقتصر على العراق والمغرب العربي ولبنان والسودان ومصر، فضلاً عن العرب والبروز في إسرائيل. والدول الخمس المشار إليها من دول الوطن العربي، فما هي دول الشرق الأوسط إذن، إنها إسرائيل، فلماذا لا يسمى هذا المؤتمر حقوق الأقليات في الوطن العربي وإسرائيل وهو مؤتمر يزعم أنه يتصف بالعلمية في موضوعاته^(١٤٩).

حصل مؤشر حرية التعبير على ثلاثة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٣,١%. وقد كانت نسبة ظهوره في وجهه الإيجابي ٦٦,٦% (تكرارات من ثلاثة تكرارات)، بينما حصل في وجهه السلبي على ٣٣,٣%. دارت الأفكار للدالة على الوجه الإيجابي للمؤشر حول ضرورة كفالة حرية المتكلم وأن القيد الوحيد عليه هو ضميره وكذلك استتكار مصادرة حرية التعبير^(١٥٠). من أبرز الاستنتاجات المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر ما سطرته إحدى المشاركات في النقاش وعبرت فيه عن دهشتها من منطق الردواجية في المعايير التي تحكم مسألة حرية التعبير حيث تقول 'وكان من الغريب أن الذين بدعوا المناقشة بالاحتجاج على مصادرة صحيفة الوفد لمقال الأستاذ محمد حسنين هيكل الذي يقول إن الأقباط ليسوا أقلية ويعترض على إدراجهم كبند للمناقشة في المؤتمر، قد انتهوا بالمطالبة بمصادرة المؤتمر ذاته، ولأسباب يسهل تفنيدها والرد عليها. تمزّزت الدعوة لمصادرة المؤتمر وحظيت باحتفاء خاص من بعض المثقفين في مفارقة عجيبة تدعو للدهشة والتأمل والأسى، لأنه يزعم المحافظة على الوحدة الوطنية والمطالبة بالشفافية نمارس إرهاباً فكرياً لا لئس فيه'^(١٥١).

تجلى مؤشر حرية التعبير في وجهه السلبي في مطالبة أحد الكتاب بإغلاق المراكز المشكوك في انحرافها وذلك لخطورتها على الأمن القومي، إذ يقول 'إنّ هي تطبيق معلومات خاصة لبثها وللضغط على المفكرين ليفكروا بالمنحى الذي تريده . كيف نتغاضى عن مثل هذا النشاط؟ كيف ننسى ألف باء درجات وآليات السرية والسماح في قضية المعلومات ؟ كيف يمكننا طويلاً على مثل هذه الأوضاع ؟ إن الأمر بحاجة إلى تنظيم ولتقل من يشاء أن هو يدي يريد أن يعود إلى العصر الشمولي، فالنظيم لا يتعارض مع الديمقراطية، وحماية أمن البلد لا يمكن أن يتعارض مع الحرية . نحن في حرب معلومات وأقترح بمناسبة أحداث هذه الأيام حصر المراكز البحثية حصراً كاملاً وإعادة تقييم نشاطها وإنتاجها وإفائها وأن نغلق بالضفة والمفتاح المراكز المشبوهة أو التي تضر أمننا القومي أو تلك التي لا تنتج'^(١٥٢).

حصل مؤشر مراجعة الذات أو الاستعداد لمراجعتها والرضا في الحوار مع الآخر على ثلاثة تكرارات، أي بنسبة ٢٣,١%. كانت بالإيجاب في كل مواضعها. وقد برز هذا المؤشر في إعلان رفعت السعيد استعداده لتغيير موقفه إذا ثبت بطلان 'ويبقى بعد ذلك كله ... أن كسل مسأ قلناه قد يكون هواجس ومخاوف لا أساس لها ونتمنى ذلك. لكن الفصيل يكون وسيكون بالقطع حقيقة الممارسة التي يقدمها وسيقدمها مركز ابن خلدون و د. سعد الدين إبراهيم شخصياً في مجال الدفاع عن حقوق المسيحيين والدفاع عن الوحدة الوطنية'^(١٥٣).

كان مؤشر التعفف عن استبداد السلطة والمجتمع على المختلف في الترتيب الأخير، إذ حصل على تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧,٧% وكان بالإيجاب. وقد برز في استتكار

أحد الكتاب دعوة الدولة للتدخل بمصادرة أنشطة المثقفين حيث يقول 'وأستبعد دائماً أي دعوة لتدخل الحكومة في اتجاه ترويض أمن الثقافة الوطنية' (١٥٣).

وهكذا كان المؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة في خطاب حزب التجمع تجاه هذه القضية، إذ بلغت نسبتها ٨١,١% مقابل ١٨,٩% للمؤشرات الدالة على التعتصب السياسي (راجع الجدول ٦١-٦٢-٦٣).

٤) جريدة الوفد

لم يظهر في صحيفة الوفد المعبرة عن التيار الليبرالي الرئيسي في مصر سوي مقال واحد. وقد اتسم طرح كاتبه بالموضوعية وعدم الحدية. بداية ينطلق الكاتب من أن هناك صعوبة في المقارنة بين أقباط مصر وأقليات الوطن العربي الأخرى، ذلك أن الاختلاف الديني أقل تأثيراً من اختلاف الثقافة واللغة. كما يرى أن القرن التاسع عشر كان بمثابة الفاصل بين مرحلتين، حيث حدث الانتقال من مبادأة الفكر الديني إلى سيادة الفكر الوطني وبذلك تحقق الانصهار داخل المجتمع المصري وأصبح نسيجاً واحداً متجانساً. وأن بدايات المماس بالوحدة الوطنية وبمعنى آخر جذور المشكلة القبطية في مصر بدأت بممارسات نظام ٢٣ يوليو وما بعده من أنظمة إذ يقول 'وتبدو مسئولية نظام يوليو ١٩٥٢ عما آلت إليه حالة الوحدة الوطنية في السبعينات في هذه المقالة التي سبق وأن أوضحناها على صفحات هذه الجريدة وهي وجود علاقة وثيقة بين النظام المستبد وبين استفحال ظاهرة التطرف الديني في جماعات الإسلام السياسي من شأنها إحداث رد فعل لدى الأقباط، مما أعاد اتجاه بعض الكتاب إلى تقسيم المصريين من جديد إلى أغلبية وأقلية' (١٥٤). ثم يطرح الكاتب تصوره للحل 'والآن وبعد أن اسند التطرف والديكتاتورية المفروضة على هذا البلد منذ أربعين سنة نسجع الوحدة الوطنية عدنا نحاول راب الصراخ، فلم تكن هناك وسيلة سوي تكوين هيئة لم تكن لها أية ضرورة في العهد الديمقراطي الليبرالي تلك هي لجنة الوحدة الوطنية ويدل أن تطرح هموم الأقباط في مؤتمر دولي وفي إطار إضافة هذه الهموم إلى مشاكل مختلفة تماماً تتعلق بالأقليات انفصالية، تستطيع هذه الهيئة الوليدة أن تعالج مثل تلك الهموم في إطار حل القضايا داخل العائلة الواحدة' (١٥٥).

كشفت تحليل خطاب حزب الوفد حيال هذه القضية عن موقف متسامح بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٦٤-٦٥-٦٦).

٥) جريدة العربي

بلغ عدد المعالجات في جريدة العربي ٤ معالجات. كما امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٢٥ إبريل ١٩٩٤ حتى ٩ مايو ١٩٩٤. كان لمؤشر العزوف عن التشهير في وجهه السلبى الغلبة المطلقة، إذ برز في كل المعالجات. وقد انحصرت مظاهر التشهير في اتهام منظمي المؤتمر بالمعالة والتشكيك في نواياهم الوطنية ولهم يسعون لاستخدام البحث العلمي كستار يخفي وراءه مخططات وأهداف سياسية تريد تفكيك الوطن وتمزيقه (١٥٦). ومن أبرز الاستشهادات كائنهم يريدون مع سبق الإصرار والترصد ألا يكون في هذا البلد حجر علي حجر أو حدود دنيا ممن التماسك الوطني والاجتماعي لسببكتها التاريخية التي جمعت دوماً الأقباط والمسلمين شسركام متساوي الحقوق والواجبات، كل الحقوق وكل الواجبات دستوريا وقانونيا، وأقبل ذلك طبعهم

وتاريخيا كأنهم يريدونها فتنة يشعلونها بكافة الوسائل والأساليب، تنثرا بشعارات إنسانية في غير مكانها، أو ادعاء أن الأمر كله لا يعدوا أن يكون بحثا علميا ! ما معنى أن يدعي الآن إلى مؤتمر يناقش أوضاع الأقليات في الوطن العربي والشرق الأوسط إلا أن يكون الهدف هو تفكيك ما تبقى من أواصر والعصف بما تبقى من حقائق..... ما معنى أن تكون الدعوة في مصر وأن يدرج أقباطها في جدول الأقليات التي تبحث عن حقوق ثم ما معنى ذلك إلا أن تكون النية مبيتة للمضي في سياسات التفكيك عنوة وقوة ورغم إرادة الأقباط أنفسهم الذين يدعي منظمو المؤتمر المشبوه أن لهم قضية مع وطنهم^(١٥٧)

جاء مؤتمر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الثانية، إذ تجلي في مقال واحد فقط، أي بكثافة ظهور نسبتها ٢٥% وكان بالإيجاب . فبعد أن صب الكاتب جام غضبه على منظمي المؤتمر قال 'ما علينا من المؤتمر وصاحبه فالفكرة الآن في ملعب القوي الوطنية المصرية التي يجب أن تستفيد من الزخم الوطني الصالح والهائل الذي تجلي مؤخرا في مواجهة المؤامرة المشبوهة، كي تنتقل في حركتها إلى مراحل أرقى وأعمق وأكثر فاعلية ترسخ كل ما طرح من حقائق أو أسانيد على أننا شعب واحد في وطن واحد ولنا أهدافنا المشتركة نحققها على قلعة المواطنة والانتماء . علينا أن نتحرك لنحمي هذه القاعدة مما يطرأ من عوامل تخذلها ابتداء من الثغرات القانونية التي يتساوى فيها الخط الهمايوني الرذيل بخطر آخر أكثر هابونية، تلك التي صممها وفصلها ترزية القوانين سيئة السمعة حقبة بعد حقبة وليس انتهاء بالبعث البريوقراطي ومعه ضيق الألق الذي يجعل القفز على قاعدة المواطنة سلوكا في غير مجال تعاني منه جميعا ليس بسبب الدين فقط وإنما أيضا لاعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية ولا سبيل لتسجل كرتنا أهدافها إلا بأن نصوص مشروعنا الوطني والقومي الحضاري المشترك الذي نحدد فيه أولويات التحديات التي تواجهنا وكيف نصدي لها معتمدين على التفاعل الديمقراطي الحقيقي بين الآراء والاتجاهات وبغير ذلك فلن يكون ما أنجز أكثر من انتفاضة عصبية أصابتنا أو هدأنا بعد زوال أثر اللوخرات'^(١٥٨).

وهكذا كانت الغلبة للمؤشرات الدالة على التعصب السلمي، إذ ظهرت بنسبة ٨٠% مقابل ٢٠% حصلت عليها المؤشرات الدالة على التسامح السلمي (راجع الجداول ٦٧-٦٨-٦٩).

٦) موقف مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية

تم الاعتماد في تحليل موقفه على نشرته المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي.. ستركز الباحثة على الخطاب المؤيد لعقد المؤتمر والمشارك فيه فصب، إذ تم استبعاد المقالات المنشورة في النشرة والمعارضة للمؤتمر والتي نشرها المركز تحت دعوي إتاحة مساحة لحرية الاختلاف وتدعيم قيم المجتمع المدني^(١٥٩). بلغ عدد المقالات ٨ مقالات موزعة على ثلاثة أعداد من النشرة على مدار الفترة الزمنية من مايو ١٩٩٤ إلى أغسطس ١٩٩٤.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى، إذ حصل على ٥ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٦٢,٥%. وقد كان معيار الموقف غير الحدي هنا كيفية الرد على الانتقادات الموجهة للمؤتمر والدفاع عنه، هل قسمت اللوخر المقدمة بالحدة وإصدار الأحكام المطلقة

والتشبث بالرأي ورفض كافة الآراء المعارضة والمختلفة رفضاً تاماً، أم كانت علي قدر من المرونة وسعت إلى ليضاح كثير من للمعائل الغامضة، بل واتخاذ مواقف وسطية ومرونة.

كان المؤشر في كل موضوعه بالإيجاب. وقد دارت أهم الأفكار الدالة عليه حول البرهنة علي أن لفظ أقلية لا يعني أن الأقباط ليسوا جزء من النسيج الوطني ولا يقاتل من شأنهم^(١١٠). وإله بغض النظر عن المسميات هناك هموم يجب أن تتم مناقشتها بشكل أو بآخر^(١١١). ومن أبرز الاستشهادات كلمة الأقلية في الواقع لا تعني نفي الوطنية ولا تعني العمالة ولا تعني الانفصالية بأي حال من الأحوال، بل كلمة أقلية لا تعني أن الأقباط ليسوا جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصري، فإذا كان الأقباط في مصر مسلمين حضارة ومسيحيين ديناً، فالمسلمون أيضاً في مصر أقباط حضارة ومسلمون ديناً، والواحدة لا تلغي الأخرى بل تكملها وتغنيها". ثم نتجه الكتابة إلى مناقشة مفهوم الأقلية حيث تقول "ريما أن لنا إذن أن نقوم بتعريف معنى الأقلية بشكل علمي وهو ليس تعريفاً شخصياً بل هو تعريف مركز ابن خلدون الداعي للمؤتمر وكذلك تعريف مجموعة حقوق الأقليات بلندن المشاركة في المؤتمر. فكلما أقلية في نظر البعض تشير بشكل مباشر إلى كلمة عرقية، ولكن في الواقع هناك عدة متغيرات تشكل أقلية، مفردة أو مجتمعة مثل اللغة والدين والعقد والثقافة، وتعتمد كونها أقلية علي درجة تأثير تلك المتغيرات علي مواقفها تجاه الأغلبية. وعلي هذا فأعتقد أن الشيء الواضح دون الحاجة إلى مزيدة أن الأقباط أقلية عرقية وأقلية دينية. ويأتي بعد ذلك درجة تأثير تلك المتغيرات في اتخاذ القرار. لو لم تكن أقلية لما وجدت جماعة الوحدة الوطنية لأهلها وحدة بين من ومن ؟ لو لم تكن أقلية لما وجدت جماعة الإخاء الديني لأنه إخاء بين من ومن ؟"^(١١٢)

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، حيث ظهر بكثافة نسبتها ٥٠% (٤ تكرارات) وكان بالسلب في كل موضوعه. وقد انصب التشهير في معظمه علي محمد حسنين هيكل^(١١٣) وجريدة الشعب ونعتها بأنها جريدة الإثارة والإرهاب^(١١٤). ومن أبرز الاستشهادات "عالم الأستاذ هيكل في السنوات الأخيرة بات مسكوناً بأوهام وكوابيس المؤامرات رغم نفيه أنه لا يؤمن بنظرية المؤامرة في تفسير التاريخ". وفي موضع آخر من نفس المقال "..... أننا نعيب علي الرجل ونعيب عليه أن ينحرف في هذا المنزل (منزل التخوين)، فلا نحن نشكك في نزاهته أو وطنيته أو عرويته حينما ينشر دراساته في الخارج بلغات أجنبية وهي مليئة بالمعلومات والأفكار والتحليلات، ولا نهتم به بأنه يفعل ذلك لحساب جهات مشبوهة، وهو يشارك في مؤتمرات في الداخل والخارج تنظمها جهات أجنبية ولا يخطر ببالنا أن يكون ذلك قرينة للشك في نوايا الرجل أو تخوينه أو تكفيره..... وكنا نتمنى ألا يلجأ هيكل للنفس أسلوب المتطرفين الدينيين الذين يكفرون كل من يختلف معهم في الرأي والاجتهاد".^(١١٥)

وهكذا ظهرت المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي في خطاب مركز ابن خلدون وحيال هذه القضية بنسبة ٥٥,٥% مقابل ٤٤,٥% للمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي (راجع الجداول ٧٠-٧١-٧٢).

٧) موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

تم الاعتماد في تحليل موقف الكنيسة علي البيان الذي أصدره البابا شنودة بصدد المؤتمر، وكذلك علي خطاب بعض رموز النخبة القبطية ذوي الارتباط الوثيق بالكنيسة القبطية والتي تعد أقرب للتعبير عن موقفها الرسمي. تم الاعتماد في تحليل خطاب بعض رموز النخبة القبطية

علي الملف الذي أفرده مجلة القاهرة لمؤتمر الأكرافيت وساهم فيه كل من وليم سليمان قلادة
وسمير مرقس ونبيل منير .

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى إذ ظهر في كل المادة موضع
التحليل (بيان وثلاثة مقالات). وقد كان للجانب الإيجابي الغلبة حيث حصل علي ٧٥% . بينما
برز الجانب السلبي بنسبة ٢٥% .

وقد دارت أبرز الأفكار المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر في للحفاظ علي وصف الأقباط
بأنهم أقلية مع الإقرار في نفس الوقت أن هناك مشكلة قبطية لابد من التعامل معها في إطار
الجماعة الوطنية .^(١٦٦) ومن أبرز الاستشهادات ما ورد في بيان البابا شنودة " نحن مصريون،
جزء من شعب مصر ولنا أقلية في مصر، ولا أحب أن نعتبر أنفسنا أقلية ولا أن يسمينا
البعض أقلية . فكل من عبارة أغلبية وأقلية، إنما تدل في أسلوبها علي التفرقة والتمييز أو
التمايز بالنسبة إلى البعض . وهذا لا يليق بالنسبة لأبناء الوطن الواحد وبخاصة في مصر
المحوبة. وإن كان السبب الذي يدعو إلى استخدام عبارتي أغلبية أو أقلية هو الاختلاف في
الدين، فإن سماحة الدين أي دين لا تسمح بهذه التفرقة، فكلنا أبناء أب واحد وهو آدم وأم
واحدة وهي حواء. وإن كان البعض يريد بتعبير الأقلية الدفاع عن الأقباط فيمكن الدفاع عنهم
بدافع المعبة دون استخدام تعبير الأقلية.^(١٦٧)

تجلى الموقف غير الحدي الثاني في مقال وليم سليمان قلادة، فعلى الرغم من اعتراضه علي
توصيف الأقباط بأنهم أقلية ورفضه للإطار الدولي الذي تتم مناقشة القضية في ظله، والذي من
شأنه أن يؤدي إلى تقامها لا حلها، إلا أنه يقر بوجود مشكلة قبطية بل ويحدد عناصرها وتصوره
لحلها إذ يقول " فإذا كان جميع المهتمين بالشأن العام مفكرين وسياسيين من كل الأحزاب
والجماعات والنيارات قد رفضوا بكل حسم أن يكون الأقباط مرادفا للأقلية، فإن الوجه الآخر
لهذا الموقف هو الإجماع علي أن المسلمون ليسوا مرادفا للأغلبية السياسية". ثم يضيف "إن
الخطوة الأولى لنفي القسام في المجتمع هو وضع خطة شاملة ومتكاملة لتحقيق الحضور
القبطي في الكتب التعليمية وفي وسائل الإعلام وفي مختلف أنواع الأعمال الفنية وفي برامج
الأحزاب وأنشطتهم هذا أولا. وثانيا أن يطبق مفهوم المواطنة في اختيار قيادات العمل
التفليزي في جميع أجهزته وفي الملك القضائي^(١٦٨)."

أما الموقف الحدي فقد تجلى في الإطلاق في الأحكام عن الدولة المتجانسة التي يستحيل أن
يتمها شيء، فضلا عن التعميم وسيطرة النزعة الماضوية علي التفكير . يسطر الكاتب وأخطر
الكلمات هي كلمة يقصد منها إحداث الفرقة بين البشر فتكون فتنة ولعن الله من أبقت الفتنة من
نومها ... والبشر المراد فرقتهم هم أهل مصر الشعب الواحد، أقدم أمة في التاريخ البشري
أما الكلمة فهي الأقلية- الأكثرية السلاح الاستعماري الذي طالما حورت به مصر فلم ينجح
وذلك لصعوبة اختراق الكيان الوجودي للشعب المصري الواحد فهو شعب متجانس لا يمكن
تقسيمه يعيش علي أرضه ممتدة يشلقها نهر النيل تكون كلا لا يتجزأ ولا ينقسم". وفي موضع
آخر من نفس المقال "الشعب الواحد هو عاقبة غالبية لدي المصري وموروث مقدس يمت من
أجل الحفاظ عليه، فلا المؤتمرات تلغي التاريخ ولكن بالمؤتمرات نستطيع كشف المؤامرات
ضد وحدة هذا الشعب، أن الهموم لا تعني أقليات وأغليات لأنها تقع علي الجميع. وهكذا يعد
التاريخ نفسه وتق كل طوائف الشعب معارضة استخدام سلاح التفرقة والتفتيت إلى أقلية
وأغلبية، ومرة أخرى يقف الأقباط والفضين نعتهم بأقلية. وتصرح الكنيسة القبطية الأرثوذكسية
في شخص رئيسها قدااسة البابا ورفضها لوصف الأقباط بأقلية ... فلا هم أقلية بالمعني الحقوقي

ولا بالمعنى المراد بالكلمة... وإن كانت عقيدتهم المسيحية تختلف عن عقيدة إخوانهم المسلمين، فهذا ليس مبررا لوصفهم بأقلية، فليست بالعدد كما بينا ولا بالدين وإنما تمايز الجماعة يذوقها ثقافيا، على الأخص والنسيج الوطني واحد^(١٦٩). كما تجلت النزعة الماضوية في التفكير في استدعاء الكاتب للتاريخ للبرهنة على أطروحاته.

أما مؤشر المزوف عن التشهير، فقد برز بوجهه السلبي في ثلاثة مقالات، أي بكثافة نسبتها ٧٥%. ودار التشهير حول الاتهام بالعمالة والتخوين والتأكيد على أن المؤتمر هو خدمة مخططات عالمية وصهيونية تسمى لتفتيت المنطقة^(١٧٠). ومن أبرز الاستشهادات ما سطره أحد الكتاب "ويبقى أن نقول إن تطور النظام العالمي وتداخل العلاقات بين الدول وبين هذه والمنظمات العالمية، أقحم على العلاقات الداخلية طرفا ثالثا يقف مريصا للتدخل، ومع مجيء عصر المعلومات وأدوات التعرف عليها صارت ثمة شفافية لا تجعل مكانا لمستور يمكن إخفاؤه. والمخططات الدولية والإقليمية جاهزة إن قرار مؤتمر الأقليات من مصر إلى قبرص واختزال لجانه فهو انتصار للجماعة المصرية ولكنه في نفس الوقت يمثل تحديا مستقبليا لها. فهذا المؤتمر لن يكون الأخير من نوعه. وستستمر المحاولات وتتنوع. ومعروف أن التخطيطات الدولية تدخل عامل الزمن في تخطيطها، حتى تتضج الحالة وتكون مهيأة لتقبل الوضع المرسوم لها. الجهد المضاد إذن ضروري - حتمي لكي نقطع الطريق على كل مؤامرات خلق الشقاق أو استغلال مشاكل داخلية في أيدينا علاجها"^(١٧١).

وهكذا بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب الكنيسة القبطية حوالا القضية ٤٢,٩% مقابل ٥٧,١% للمؤشرات الدالة على التمعيب السياسي (راجع الجداول ٧٣-٧٤).

٨) موقف اللجنة المصرية للوحدة الوطنية

برز مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي في البيان الذي أصدرته اللجنة، حيث أقرت بأن هناك بعض مشاكل يعاني منها الأقباط، ولكنها رافضت الإطار الذي تتم فيه مناقشة الموضوع، وذلك لخطورة إلقاء مؤسبات أجنبية في هذا الشأن. فقد جاء في البيان "إننا نؤمن بأن مصر تعترضها مشكلات عديدة من بينها مشكلات تتعلق بأوضاع أبنائها الأقباط لكن ولاعنا المشترك للوطن وتراثنا التاريخي المجيد يمليان علينا نحن كل المصريين مسلمين وأقباط واجب العمل المشترك من أجل تلافي كل هذه السلبيات والإتطال معاً من أجل وطن يحق لأبنائه المساواة في الحقوق والواجبات والمعاملة المتكافئة في مختلف المجالات". وفي موضع آخر من نفس البيان "وهذا العمل المشترك هو والولاء المشترك وخبرات التاريخ وطموحات المستقبل تفرض علينا جميعاً أن نرفض أي تدخل أجنبي في هذا الشأن، فمثل هذا التدخل ومهما أطرنا في حسن النية سيكون بكل المعايير ضاراً بمصالحنا ومصالح وطننا"^(١٧٢).

٩) موقف لجنة الدفاع عن الثقافة القومية

برز في البيان الصادر عن لجنة الدفاع عن الثقافة للقومية كل من مؤشري المزورف عن التشهير والتعسف عن استعداء المجتمع بوجهيهما السليمي. تجلي التشهير في التشكيك في النوايا الوطنية لمنظمي المؤتمر وأن المؤسسات الداعية والموجهة للمؤتمر تريد فرض التطبيع مع إسرائيل أيضا من خلال وضع ما تسميه مشاكل المجتمع الإسرائيلي مع الدروز كأحد مشاكل المنطقة وفق مقولة الشرق أوسطية السائدة بالطبع، ورغبة من هذه المؤسسات في خدمة الهدف الجديد لتذويب هوية الوطن العربي وقضايا الشرق أوسطية، تعالج الندوة مشاكله مثل قضية الأقلية الدرزية في إسرائيل متناسية أن الشعب الفلسطيني كله يعامل كالأقلية مضطهدة على أرضه بينما الأقلية الصهيونية الاستعمارية والاستيطانية في تزايد على الأرض العربية^(١٧٦).

كما برز مؤشر استعداء المجتمع في مناقشة اللجنة مقاطعة المؤتمر "وتناشد مثقفي مصر والوطن العربي أن يقاطعوا مثل هذه الندوات وأن يفضحوا أهدافها والهيئات التي تكلف ورعاها"^(١٧٧).

١٠) البيان الذي صدر عن مجموعة من رجال السياسة والفكر من مختلف الانتماءات السياسية والفكرية

لم يختلف البيان في مضمونه وموقفه عن بيان اللجنة المصرية للوحدة الوطنية، إذ جاء فيه "إن أحدا من المصريين مسلمين أو أقباطا لم وأن يقبل أن تكون مشكلته في إطار وطنه محسلا لتدخل أجنبي أيا كان الغلاف الذي يغلف به هذا التدخل نفسه. إننا ندرك أن بمصر مشكلات عديدة اقتصادية واجتماعية ومن بينها مشاكل تتعلق بأوضاع الأقباط، لكننا نؤكد أن حل هذه المشكلات منوط بالمصريين وحدهم وفي إطار تعاملهم المشترك دون أي تدخل أجنبي"^(١٧٨).

وقد وقع على هذا البيان خالد محيي الدين، إبراهيم فرج، أحمد القندور، ميلاد حنا، جمال بدوي، رفعت السيد، يونان لبيب رزق، منير فخري عبد النور، عبد العال الباقوري، ماجد عطية، محمد أبو الإسماعيل، فؤاد اسكندر، سمير مرقس .

الخلاصة

يكشف العرض السابق عن عدد من النتائج :

-مالت مواقف حزب الوفد واللجنة المصرية للوحدة الوطنية ومجموعة رجال الفكر والميامة ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي، فلم تظهر أي مؤشرات دالة على التعصب السياسي في خطابهم. تلاهم في الترتيب حزب التجمع حيث بلغت نسبة تسامحه ٨١,١% ثم جريدة الأهرام ٤٨,٢% ثم حزب العمل ٢١,٤% ثم الحزب الناصري ٢٠% وأخيرا لجنة الدفاع عن الثقافة القومية والتي مال موقفها ميلا مطلقا نحو التعصب السياسي ١٠٠%.

-لم تختلف قضية الأقليات عن القضايا السابقة في احتلال مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبى الصدارة. تلى ذلك مؤشر العزوف عن التشهير، والذي بدوره احتل مكانة بارزة في هذه القضية لم يحظ بها في باقي القضايا محل التحليل.

-على الرغم من اختلاف التوجهات الإيديولوجية والفكرية وتباين المواقف من القضية موضع التحليل، فقد تشابهت مضامين مؤشر المواقف غير الحدية بدرجة واضحة سواء في جانبها الإيجابي أو السلبى. دارت أغلبية المواقف غير الحدية حول ضرورة مناقشة قضايا الأقليات بصفة عامة وقضية الأقلية القبطية في مصر بصفة خاصة مناقشة موضوعية تستهدف حلها، وذلك في إطار التأكيد على معارضة إقام مؤسسات دولية أو أجنبية فى هذا الشأن، فالإطار الوحيد الصالح لمناقشة مثل هذه القضايا للحساسة هو الجماعة الوطنية. هذا فضلا عن الإنكار التي أكدت على أن إطلاق لفظ الأقلية على الأقباط لا يقلل من شأنهم ولا ينفي أنهم جزء من النسيج الوطنى. وأخيرا الدعوة للاهتمام بجوهر الأشياء أكثر من مسمياتها. وعلى خلاف ذلك جاءت المواقف الحدية التي ركزت على نفي واستبعاد مصطلح الأقلية، واعتباره يتناقض تنافضا جوهريا مع كون الأقباط جزءا من النسيج الوطنى. كما برز في هذا الصدد أيضا التأكيد على نفي ما يطلق عليه مسألة أو مشكلة قبطية. وتجدر الإشارة إلى أن هناك أفكارا ومفردات معينة سيطرت على خطاب هذه الفئة، حيرت عن الميل للتعميم والمبالغة الشديدة في ذلك باستخدام مترادفات مثل "جميع/ كل المصريين" بصورة متكررة، للتأكيد على رفض الجميع، مسلمين وأقباط مناقشة مثل هذه القضية. وكذلك ترديد مفردات واحدة مثل النسيج الواحد والكتلة الواحدة. وغنى عن البيان مدى دلالة ذلك في إبراز تأثير الثقافة الدافعة للمجاعة على قطاعات عديدة من المشاركين في الحوار والتي تجلت بوضوح في معظم المواقف التي تلت موقف هيكل والتي ردت مقولاته وأطروحاته بل واستشهدت بها.

-من أهم ما يميز هذه القضية عن غيرها من القضايا محل التحليل كثافة الاستعانة بالتاريخ واستدعاء الماضي للبرهنة على سلامة الحاضر وأمن المستقبل، فقد كانت النزعة الماضوية والجمادة (الاستاتيكية) في التفكير بارزة لدى أصحاب المواقف الحدية حيال هذه القضية. وهذا على خلاف قضية مؤتمر بكين حيث كانت السمة السائدة في خطاب هذه الفئة التركيز على الانسحاب الحاد بين الشرق والغرب.

-مثل موقف حزب الوفد إشكالية، فعلى الرغم من أن المقال الوحيد الذي نُشر حول الموضوع تبني موقفا موضوعيا وغير حدي حيث أقر الكاتب بوجود مشكلة قبطية وأن الفضل إطار للتعامل معها هو الإطار الوطني وليس الدولي. ومع ذلك فإن احتساب هذا الموقف لحزب الوفد على أنه موقف متضامح ممالة محل شك وذلك لعدة أسباب؛ أولا إنه من الصعب التعميم على أساس موقف واحد، ثانيا عدم التوازن بين ثقل قضية مثل قضية الوحدة الوطنية في تراث الوفد التاريخي وبرنامجه الليبرالي، وبين معالجة القضية على صفحات الجريدة مما يثير الدهشة من هذا الموقف، هل القضية أصبحت شديدة الحساسية مما يجعل تناولها أمرا محفوقا بالمزلق أم أنها لم تعد على قائمة أولويات اهتمامات الحزب، أم أنها الليبرالية المحافظة التي تسود أفكار قيادات الحزب ورجالاته وتتحكم في مواقفهم. أما آخر الأسباب فينحصر في الموقف من نشر مقال هيكل، باعتبار ذلك مؤشرا على مدى احترام حرية الرأي والتعبير.

-انفرد الحزب الناصري بالتأكيد على أنه لا سبيل لحل المشكلة القبطية إلا في إطار صياغة مشروع وطني وقومي وحضاري مشترك.

-انفرد حزب التجمع بالتشديد على خطورة تجاهل أن هناك مشكلة قبطية.

رابعاً: قضية التقييم الموضوعي لتاريخنا المعاصر

قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل في هذه القضية ٢١ مقالا موزعة على كل من صحف الأهرام والوفد والشعب والأهالي وصوت العرب. وقد تم الاستعانة بجريدة صوت العرب لتعبر عن وجهات نظر الحزب الناصري تحت التأسيس في ذلك الوقت. وقد امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٥ يونيو ١٩٨٦ إلى ١٤ أغسطس ١٩٨٦، وذلك في إطار مسح شامل بدأ من أول يونيو ١٩٨٦ حتى آخر أغسطس ١٩٨٦، وذلك بالنسبة للصحف الأربع الأولى، أما صحيفة صوت العرب فقد اختلف إطار المسح إذ بدأ من أغسطس ١٩٨٦ - صدور أول عدد من الجريدة حتى آخر سبتمبر من نفس العام. (راجع الجدول رقم ٧٦).

وقد وقع الاختيار على عام ١٩٨٦ بالتحديد دون الأعوام الأخرى لمعاملين، الأول إنه العام الذي سبق انتخابات ١٩٨٧ واتسم بمناخ سياسي نشط لدى معظم الأحزاب السياسية من حيث استكمال هياكلها التنظيمية وإعداد نفسها للانتخابات، والثاني أن ذلك العام هو عام صدور صحيفة تعبر عن أحد التيارات السياسية القائمة وهو التيار الناصري .

(١) جريدة الأهرام

في حدود المسح السابق الإشارة إليه تقتصر العينة الزمنية للدراسة على الفترة ٢٣ يوليو ١٩٨٦ حتى ٣١ يوليو ١٩٨٦. بلغ عدد المقالات المنشورة مقالتين فقط.

كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر بوجهه الإيجابي في كلا المقالين بنسبة ١٠٠%. غلب على الموقفين التقويم الموضوعي للثورة ما لها وما عليها. ففي مقابل نجاح الثورة في تحقيق إنجازات اجتماعية واقتصادية وسياسية عديدة خدمت القطاعات الشعبية المطحونة مثل الإصلاح الزراعي ومجانية التعليم وتأمين قناة السويس وبناء المد العالي وتجربة التصنيع ودعم الفقراء ومحدودي الدخل، فإنها أخفقت إخفاقاً رهيباً في قضية الديمقراطية والحريات السياسية (١٧٤).

ومن أبرز الاستنتاجات الدالة في هذا الشأن "قامت ثورة يوليو في لحظة تاريخية استغل فيها الاستبداد الملكي والظلم الاجتماعي وانتشر الفساد. أدرك الشعب بفطرته أنها رد الفعل الطبيعي لمعاناته الفاتكة حولها دون تردد وتوقع أن يلقي على يديها السوء لجميع أدوائه، وحققت الثورة توقعاته في ميدان العدالة الاجتماعية بسلسلة من الإنجازات كالإصلاح الزراعي وما قدمته في مجالات الصناعة والزراعة والخدمات. وبصفة عامة شعر الشعب الكادح بأنه أصبح بؤرة الاهتمام والرعاية لأول مرة في حياته. غير أنها اختارت أن تكون امتداداً للنظام الملكي في استبداده ومماره وتفوقته عليه في هذا المجال بحلف لم نسمع بمثله من قبل وقسوة لا يقدم عليها إلا الأبالسة، ثم انسأقت إلى تحديات عالمية لم تكن تملك ولا يمكن أن تملك القوة اللازمة لها مدفوعة برومانسية خيالية وشهامة قومية غير ملقبة بالا بالعواقب حتى انتهت إلى مصيرها المحتوم في ٥ يونيو" (١٧٥).

وهكذا من واقع تحليل خطاب جريدة الأهرام كان للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة المطلقة إذ ظهرت بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٧٧-٧٨-٧٩).

(٢) جريدة الشعب

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٢٢ يوليو ١٩٨٦ حتى ٢٩ يوليو ١٩٨٦ وأسفرت عن ثلاثة مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر في المقالات الثلاثة بالإيجاب. طرحت المقالات محل التحليل رؤية موضوعية نقدية للثورة، ما يحسب لها وما يحسب عليها. من أهم ما يحسب للثورة أنها أزلت النظام الملكي وأخرجت الاحتلال البريطاني واستعادت قناة السويس. ومع ذلك لم تكن الثورة عملاً ملائكياً طهوراً خالياً من النقص تماماً لخطلم الجسام في تاريخ ثورة يوليو كانت كثيرة بلا شك، ولكنها كسمل التساريخ الإنساني الملسىء بالسقطات والعترات والهزائم المروعة والانتكاسات ولكن الإنسان في آخر الأمر هو خليفة الله في أرضه". وفي موضع آخر من نفس المقال "والواجب أن نحاول استخلاص العبرة والعظة من

هذا التاريخ كله وأن نتعرف على الأخطاء ونتبين العظائم لا لثدين شخصا أو لنصيب جماعة بل لنتحاشى في المستقبل ما وقع سلفنا فيه أو ما استخلصه آباؤنا من العظائم والعبرات^(١٧٨).

ومن أبرز الاستشهادات الأخرى ما سطره كاتب آخر " وليس مطلوباً ولا ممكناً أن يصل الناس جميعاً إلى رؤية تفصيلية واحدة ومتكاملة إذا تحدثوا عن ٢٣ يوليو أو عن أي حدث آخر، فاختلاف البشر سنة من سنن الله، ثم يسرد ما يحسب للثورة من إيجابيات مثل القضاء على السيطرة الأجنبية والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية، وما يؤخذ عليها من سلبيات وبالتحديد موقفها من قضية الممارسة الديمقراطية وكذلك هزيمة ١٩٦٧^(١٧٩).

وهكذا كان للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة المطلقة في خطاب حزب العمل حيال قضية تقييم ثورة يوليو (راجع الجدول ٨٠ - ٨١ - ٨٢).

٣) جريدة الأهالي

التصورت المينة الزمنية للدراسة على يوم ٢٣ يوليو ١٩٨٦ حيث لم تتوفر مادة قبل أو بعد ذلك. بلغ عدد المقالات موضع التحليل مقالا واحدا. لم يظهر فيه سوي مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي، حيث قدم كاتبه رؤية موضوعية في تقييمه للثورة، فبقدر ما نجحت الثورة في تحقيق عديد من الإنجازات على مستوى المسألة الاجتماعية والوطنية، بقدر ما كانت المسألة الديمقراطية أبرز نقاط ضعفها. يقول الكاتب "ولا غرو فسي نلصق ذلك إذ أن معالجة المسألة الديمقراطية في ظل نظام يوليو كانت أضغاث خلقات بنيان الدولة والمجتمع المصري في ظل عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر. وإذا كان من الصعب على خصوم نظام يوليو طعن إنجازات ثورة يوليو من خلال تناول المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية بالنقد والتجريح، عندئذ تصبح المسألة الديمقراطية هي ستر الدخان المكثف الذي يحتسى وراءه خصوم نظام يوليو لطمس معالم الإنجازات في المجالات الأخرى لاسيما على الجبهة الوطنية والجبهة الاجتماعية"^(١٨٠).

لم يختلف موقف حزب التجمع عن موقف كل من الأهرام وحزب العمل حيال القضية، إذ ظهرت قيم التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجدول ٨٣ - ٨٤ - ٨٥).

٤) جريدة الوفد

امتدت المينة الزمنية للدراسة من ٥ يونيو ١٩٨٦ حتى ١٤ أغسطس ١٩٨٦. أسفر المسح عن ثماني مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر بنسبة ١٠٠% (٨ تكرارات في المقالات الثماني)، وكان لوجهه العلبي الصدارة حيث بلغت نسبة المواقف السلبية ٨٧,٥% مقابل ١٢,٥% للمواقف الإيجابية. دارت الأفكار المعبرة عن المواقف الحدية حول اعتبار ثورة يوليو ونظام عبد الناصر أساس كل بلاء يصلي منه الوطن^(١٨١)، وتعديد سلبياتها وإنكار أي إيجابيات تحققت في ظلها، فلم ينتج عن ثورة يوليو سوي قهر الإنسان والحكم

الفاشي والفساد وقهر الفكر وتزييف التاريخ والهزيمة والاحتلال^(١٨٦). ومن أبرز الاستشهادات "فالهزائم العسكرية الماحقة لا تصيب الأمم في لحظات قوتها ومجدها، وإنما تصيبها دائما في لحظات ضعفها وتمزقها واحتلالها وهذا حال مصر قبيل هزيمة ١٩٦٧، لقد جاءت الهزيمة العسكرية لتتوج الهزائم المترامية على كل مستويات حياتها. لقد جاءت كنتيجة طبيعية لكل تلك الجرائم والمفاسد والأخطاء التي توالى على رؤوس أبنائها خلال عهد القيادة النكلمية الناصرية، ومصر اليوم ما زالت تكن تحت حطام الغرالب والأطلال التي خلفتها هذه القيادة وما زال شعبها يعاني الجهل بكل حقائقها وأسبابها^(١٨٧)".

أما الموقف الوحيد الذي لتسم بالموضوعية التسمية كان موقف عبد العظيم رمضان، فرغم تركيزه هو الآخر على مثالب ثورة يوليو، إلا أنه أثار قضيتين هامتين رجحا تمكين موقفه في خاتمة المواقف غير الحدية، القضية الأولى هي خطورة العبث بالتاريخ وتصوير أي عصر بأن كله مفاصد على التكوين السياسي للشباب. أما القضية الثانية فكانت إشارته لحقيقة موقف عبد الناصر من عودة الديمقراطية والصراع في مجلس قيادة الثورة بين أنصار عودة الديمقراطية ومنهم عبد الناصر وأنصار بقاء الجيش في السلطة^(١٨٨).

وفيما يختص بمؤشر المزوف عن التثوير، فقد جاء بنسبة ٢٥% (تكرار من ثمانية تكرارات) وكان بالسلب في كل مواضعه. التصيت الأفكار الدالة عليه حول السخرية من إنجازات ثورة يوليو وتسليه أعمالها وتشويه قياداتها^(١٨٩). فضلا عن توجيه القذف والسب للناصريين، فعلى سبيل المثال يقارن أحد الكتاب بين موقف الناصريين من هزيمة يونيو ١٩٦٧ وصمتهم لزماءها وبين موقفهم من عودة طابا فيقول كل هذا قد حدث (يقصد هزيمة ١٩٦٧) ولم يفتح فل من فتران مجلس الأمة فمه بكلمة عن الهوان الذي عاشته مصر السنوات السبع العجاف، واليوم لم يبق لنا إلا أقل من ثمانمائة متر من أرض سيناء وهي منطقة طابا، فسيذا بالفكران تخرج من جحرورها وتطلب الاستيلاء على هذه المساحة ولو بقوة السلاح !! أين كنتم عندما كانت سيناء كلها وضفة قناتنا في حجر العو، لقد كنتم وزراء الهوان وعبيد السلطان والمشاركين في كل مصاب نزل بالبلاد^(١٩٠).

كانت الغلبة للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في خطاب حزب الوفد، إذ بلغت نسبة ظهورها ٩٠% مقابل ١٠% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي (راجع الجداول ٨٦-٨٧-٨٨).

٥) صوت العرب

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ١٠ أغسطس ١٩٨٦ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٨٦، وقد بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ستة مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبى الغلبة المطلقة، أي ظهر بنسبة ١٠٠%. وإن طغى الوجه السلبى على الإيجابي بصورة غالبة إذ حصل على نسبة ٨٣.٣% مقابل ١٦.٧% للوجه الإيجابي. دارت أهم الأفكار المعبرة عن المواقف الحدية السلبية حول التأكيد على أن كل ما فعلته الثورة كان بمثابة إنجاز إيجابي، بل السعي لتبذير أي منجزات أو سقطات، فضلا عن ميادة الخطاب الطوباوي عن الثورة وغلبة النزعة الماضوية والجامدة على التفكير، حيث يتم اعتبار ثورة يوليو نموذجا من الممكن أن يتكرر بكل جذاليره في الوقت الحاضر بغض النظر عن أي متغيرات داخلية أو إقليمية أو دولية وبدون أي رؤية نقدية^(١٩١). ومن أبرز الاستشهادات على الخطاب الطوباوي لأحد الكتاب

والذي تحدث فيه عما أعطته الثورة للفلاح والعامل ^{١٨٨}التاريخ يقول إن الفلاحين وهم أغلبية الشعب في مصر ظلوا مقهورين مغلوبين على أمرهم يتحكم فيهم الملاك، يرفضون عليهم الإيجارات المرتفعة ويقرضونهم بالفوائد الربوية.... وملك الفلاح حريته واسترد كرامته بقبلم الثورة، فخلول مرة يصبح مالكا للأراضي ويحصل على نصيب عادل ويصبح قرة أعين الحاكمين والمسئولين، بل أن ملاك الأرض والمترفين وأبناءهم ليسوا جليبا وتزينوا بلقب فلاح غشا ورياء عندما أصبح لقب فلاح مجلب للمعادة وليس سببا للاستهزاء ^(١٨٩).

ومن نماذج سيادة النظرة الماضوية والجمادة في التفكير كل يوم يمر يؤكد بأكثر من سليفه أن مبادئ عبد الناصر وحلوله هي الصحيحة وأنه ليس لمصر بديل آخر... وتتبع مشاكلنا الحاضرة وعلى الأصح مأسينا من أننا نعاقد الواقع ونصر على اختصار الطريق المعاكس ونتمسك بحكومتنا أن تحل مشاكلنا حلولا رأسمالية وفي فلك الغرب. وقد جربنا الأمر قبل ثورة يوليو وبعدها وجربته نول كثيرة مثلنا وانتهت إلى ثبوت فشله. وقد اختار عبد الناصر الطريق العربي الديمقراطي الاشتراكي العلماني غير المنحاز وأثبت تفكيرنا وتطبيقا أنه ليس لمصر طريق غيره ^(١٩٠).

أما الموقف الوحيد الأقرب للموضوعية واللاحدية فهو الموقف الذي نظر للثورة كتجربة من الطبيعي أن يصاحبها أخطاء وسلبات ونقد التركيز على الجزء دون الكل يقول الكاتب ^{١٩١}ومن الطبيعي أن يحدث ذلك بل ومن الطبيعي أن يصاحب التجربة الكبيرة أخطاء وسلبات، ولكن من غير الطبيعي أن تقتحم هذه القوى التي تتحدث عنها جحافل البشر التي أبنت عبد الناصر، يقتحمونها في عملية ضليل مغ واسعة هدفها النظر للأمور بالمقلوب، فإذا كانت الثورة قد استهدفت العدل فهي ثورة فائمة..... ولا أظن أن العيب في عبد الناصر، ولكن العيب فيما يرون الجزء ولا يرون الكل، يصرون الأحكام ولا يحترمون الحقائق ويخلطون بين ما هو مؤقت وتكتيكي وما هو دائم واستراتيجي ومبلي... ^(١٩٢)

يكشف العرض السابق عن بعض الدلالات:

- كان الولد أكثر الأحزاب تعصبا حيال قضية تقييم ثورة يوليو، فلم تظهر مؤشرات التسلمح السياسي في خطابه سوى بنسبة ١٠% مقابل ٩٠% لمؤشرات التعصب السياسي. تلاه في الترتيب الحزب الناصري تحت التأسيس، إذ حصلت المؤشرات الدالة على التسلمح السياسي على ١٦,٧% مقابل ٨٣,٣% لمؤشرات التعصب السياسي. أما الأهرام والشعب والأهالي، فقد مالت مواقفهم نحو التسلمح السياسي ميلا مطلقا.

- لم تخرج قضية تقييم ثورة يوليو عن المسار، كان لمؤشر المواقف الحدية بوجهه الإيجابي والمبلي الصدارة المطلقة. تلا ذلك مؤشر التشهير بفارق كبير.

- لم تخرج معظم المواقف الموضوعية غير الحدية عن أنه بقدر ما حققت الثورة من نجاحات في المسألة الاجتماعية والوطنية بقدر ما أخفقت إخفاقا شديدا في المسألة الديمقراطية. أما المواقف الحدية السلبية فقد كانت سمتها الأساسية التعميم والتبسيط المخل، فإما التركيز على سلبات الثورة، بل واعتبار كل ما تم في عهدها من السلبات وأنها أساس كل بلاء حل بالوطن، وإما النظر إليها نظره طوباوية رومانسية واعتبارها نموذجا مثاليا لا بد أن يتكرر.

- انفردت جريدة الشعب بأنها في إطار تناولها لثورة يوليو طرحت منها لتقييم التاريخ من خلال النظر إليه كتجربة إنسانية مليئة بالنجاحات والإخفاقات، وإن الهدف من التقييم هو استخلاص العبر للمستقبل.

يقدر ما غلب على تناول حزب الوفد للقضية منطق تصفية الحسابات والتشويه مما أوضح العلاقة الثأرية بين الولد والثورة. يقدر ما ساد تناول صوت العرب للقضية نزعة رومانسية طوبارية سمعت لتمجيد الثورة بكل السبل.

مناقشة النتائج

مستحصر مناقشة للنتائج في ثلاثة محاور :

- ١- السمات والملاحح البارزة في الخطاب ويقصد بها أهم ما تم استخلاصه من سمات وملاحح من خلال تحليل مضمون هذا الخطاب ككل .
- ٢- مواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة تجاه القضايا محل التحليل .
- ٣- أهم المحددات الحاكمة والمضرة لهذه المواقف .

المحور الأول: سمات الخطاب وملاححه

كشفت تحليل مضمون الخطاب عن سمات عامة تسيطر على خطاب النخبة بغض النظر عن اختلاف انتماءاتها السياسية والتنظيمية . وما يعنيه ذلك من أن هناك ثقافة وبنية عقلية وفكرية خلف الخطاب ، ربما تتجاوز أهمية الانتماءات السياسية والإيديولوجية ، ومن أبرز هذه السمات:-

- بروز بعض المؤشرات وتكرارها مقابل إغفاء مؤشرات أخرى . كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبى الصادرة في كل القضايا، والسدى كل عينة الخطاب التي تم تحليلها باستثناءات قليلة للغاية. جاء في المرتبة الثانية كل من مؤشري المزوف عن التشهير وتجنب التكفير واستكراهه، وإن اختلف الترتيب فهما بينهما من قضية إلى أخرى . فبينما برز المؤشر الأول في قضايا الأقلية القبطية والمرأة وتقييم ثورة يوليو، فإن المؤشر الثاني تجلي في قضية الدين وحرية الفكر. بعد ذلك جاءت كل من مؤشرات حرية التعبير والتلف عن استمراء السلطة والمجتمع على المختلف ومراجعة الذات ونقدها. وفي مقابل ذلك اختفت عدد من مؤشرات مفهوم التسامح السياسي الأخرى مثل حق التنظيم والتجمع ونقلد المناصب الحكومية والعامة والتدريس في المدارس والجامعات العامة . [راجع ترتيب المؤشرات في ملاحق الدراسة].

- إن ما يتمتع به مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية من أهمية بالغة في هذا الخطاب يشير إلى أن هناك سمات شخصية وطريقة تفكير، وأيضاً نسقا قيميا وثقافيا سائدا وقابعا في الخلفية. يرتبط المؤشر في وجهه السلبى ارتباطا وثيقا بسمات الشخصية السلطوية والدوجماتية وكذلك بالثقافة الدافعة للمجازاة السياسية. فقد اتسمت المواقف الحدية السلبية بسيطرة الميل نحو الاستجابات المتطرفة (أبيض أم أسود / مع أو ضد)، وتبني الأنماط

الثابتة في التفكير التي تقوم على إدراك يتم بالصرامة التمييزية والتبسيط المخيل والمتحيز لجانب من جوانب الحقيقة دون سواء ، وبالتالي افتقاد النظرة الموضوعية للأمور . فعلى سبيل المثال كانت زاوية التركيز في الخطاب الأمل للتعصب السياسي حيال قضية نصر أبو زيد تنحصر في أن كتاباته تمثل طمعا في الدين الإسلامي وإلحادا وكفرا ، وأنها مرفوضة من الجميع القراء والمتخصصين ، وذلك في مقابل تجاهل أي زوايا أخرى في القضية . كما سادت لغة الخطاب مفردات تدل على الإطلاق والقطع والتعميم الشديد مثل 'وقلمه هذا باطل غاية في البطالان لا يصح من أي وجه ' . فضلا عن ابتكار التصنيفات الاستقطابية الحادة مثل دعاة التكفير / دعاة التفكير أو شيوعيين وملاحدة / مسلمين . ولم يختلف الأمر في الجدل حول مؤتمر بكين إذ انحصر النظر للمؤتمر في زاوية واحدة لاغير ، وهي أنه يهدف إلى تدمير الأسرة والإباحية الجنسية ونشر الشذوذ الجنسي في مقابل إهمال أي جوانب أخرى تهتم بحقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . كما استقر التصنيف الشائع في هذه القضية على الغرب بضلالته مقابل الشرق بأصالته . وعلى نفس الملوال تم التركيز في قضية مؤتمر الاقليات على زاوية واحدة لاغير وهي رفض نعت الأقباط بأنهم أقلية والجزم بتناقض ذلك مع أنهم جزء من النسيج الوطني ، وفي نفس الوقت تجاهل واستنكار أن هناك مشكلة قبطية أو حتى قلق قبطي ينبغي مناقشته سواء كان حقيقيا أو متخيلا . ومن ناحية ثانية تم استخدام عديد من الكلمات والصياغات الدالة على التعميم وإثبات الإجماع والاتفاق العام مثل ' كل - جميع المصريين مسلمين وأقباط يرفضون هذا التصنيف المشوه ويقاومونه ' أو ' واجبات الردود من جميع الاتجاهات رفضة ومتحدة ' . كما استقر التصنيف في هذه القضية على متامر وخائن مقابل وطني . لم تخرج قضية تقييم ثورة يوليو عن المسار ، إذ انصب التركيز على جانب واحد دون آخر ؛ إما السلبات فقط مع تضخيمها بصورة تشوه أي إنجازات ، أو الإيجابيات فحسب دون تقديم أي رؤية موضوعية نقدية . وهكذا تم تناول الحقيقة من زاوية واحدة دون سواها .

• كما برزت النزعة الماضوية والجامدة (الاستنقيكية) في التفكير وهي من ضمن سمات الشخصية ذات التفكير النمطي أيضا ، والتي تتصف بالثبات الأيدي والافتقار للقدرة على التغيير . تجلت هذه النزعة في استدعاء التاريخ والتمسك بالمقولات الراسخة والمتداولة المتفقعة مع ما هو سائد من قيم ومعايير اجتماعية بغض النظر عما طرأ من تغيرات في كافة مجالات الحياة وما يفرضه ذلك من ضرورة إعادة النظر في هذه المقولات . وقد أطلق أحد الباحثين على هذه النزعة ثقافة غيبوبة الماضي ، والتي يري أنصارها في التاريخ مرجعا أساسيا يطغي على أي تطورات حديثة وسريعة ومتلاحقة^(١١) . وقد كانت قضية مؤتمر الاقليات من أبرز القضايا التي تجلت فيها النزعة الماضوية والجامدة في التفكير .

• كان الاعتقاد بالنزعة الأخلاقية للجماعة مقابل التلوث الأخلاقي للآخر المختلف آخر سمات الشخصية الدوجماتية والسلطوية التي سادت الخطاب موضع التحليل . ففي مقابل التأكيد على تمثل الأنا أو الـ 'نحن' لكل قيم الخير والأصالة والشرف والأمانة ... هناك تأكيد على أن الآخر - سواء كان الآخر الحضاري (الغرب) أو الآخر الوطني (المختلف) - يفتقد لهذه الصفات كلها بل هو على النقيض منها . وقد وضحت هذه الصمة بصورة ملموسة في الجدل حول قضايا مؤتمر بكين وثورة يوليو ومؤتمر الاقليات .

• ظهرت تأثيرات الثقة الدافعة للمجاعة في مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بكل وجهيه الإيجابي والسلبى، وتمثل ذلك في ترديد ولجترار نفس الاطروحات والمقولات لدى الجميع سواء الذين تبخوا مواقف حدية أو الذين اتخذوا مواقف موضوعية وغير حدية. فضلا عن ذلك كان هناك التزام بالأفكار الذي طرحها ذوو التأثير الاجتماعي سواء كان هذا التأثير معلوماتيا أو قيميا^(١٩٦). وقد وضع ذلك في الكتابات التي تلت مقال هيكل وبيان البابا شنودة بصدد مؤتمر الاكليات، وكذلك بيان شيخ الأزهر بشأن مؤتمر بكين، إذ رددت معظم هذه الكتابات ما طرحه هؤلاء من مقولات بل واستخدموا نفس المفردات اللغوية واقتبسوا بعض النصوص من هذه الكتابات. والمثير للدهشة أن هؤلاء المتأثرين كانوا أشد تطرفا في مواقفهم من الذين مارسوا التأثير.

• أشار تشابه مضامين المواقف الحدية فيما بينها وكذلك مضامين المواقف غير الحدية فيما بينها إلى أن مساحات التنوع السياسى محدودة وهو ما يطلق عليه ثقافة التنوع السياسى والتي تدفع نحو التسامح السياسى وتكرسه. وأخيرا فإن خطورة سيادة هذا المؤثر تكمن في أنه أكل المؤشرات عرضة للتغيير نظرا لارتباطه الوثيق بسمات الشخصية وبالثقافة السياسية السائدة.

• ارتبط كل من مؤشري العزوف عن التشهير وتجنب التكفير واستنكاره بنوعية معينة من القضايا. فبينما كان المؤشر الأول أكثر التصاقا بقضية مؤتمر الاكليات وتقييم ثورة يوليو، ارتبط المؤشر الثانى بقضية الدين وحرية الفكر (نصر حامد أبو زيد). وما يعنيه ذلك من وجود علاقة بين طبيعة القضايا ونوعية المؤشرات التي يحفل بها الخطاب. كما لوحظ ارتباط مؤشر التشهير بأشخاص بأعينهم، ربما لو كان أطراف قضية ما غير هؤلاء الأشخاص لما وصل التشهير للمدى الذي وصل إليه. لقد كانت تصفية الحسابات الشخصية والخصومات السياسية واضحة في كل من قضيتي مؤتمر الاكليات وتقييم ثورة يوليو. فلم تحظ قضية مثل قضية مؤتمر الاكليات بهذا الكم الهائل من الاتهام بالعمالة والتآمر والتخوين، كما لم تحظ شخصية مثل شخصية جمال عبد الناصر بأوصاف الطاغية والديكتاتور.... وهكذا كان الخلط واضحا بين الأشخاص والقضايا.

• يرتبط كل من مؤشري التشهير والتكفير بمدي توافر الثقة المتبادلة في العلاقات الاجتماعية - وهي سمة ثقافية وثيقة الصلة بالتسامح - تتشكل بمقتضى الخبرة التاريخية التي يتعرض إليها البشر. تتطوي هذه الثقة المتبادلة على القبول بقواعد الديمقراطية، وبالتالي اعتبار من يختلف في الرأي مواطنا منتقيا وينبغي احترامه وليس خائفا. وقد أوضح تكرار كل من مؤشري التشهير والتكفير في وجهيهما السلبى مدي الافتقار لهذه الثقة. ومن ناحية أخرى فإن ممارسة التشهير والتكفير تمد نوعا من توقيع العقاب على الأخر أو من يخرج عن المألوف من قبل المجتمع وهي أحد آليات تكريس الثقافة الدافعة للمجاعة.

• يشير اللجوء إلى استعلاء السلطة والمجتمع على المختلف - وما يعنيه ذلك من المطالبة بتوقيع العقاب عليه سواء كان ماديا أو معنويا - إلى الإلحاح على تكريس آليات الثقافة الدافعة للمجاعة. كما يمثل مع مؤشر المواقف الحدية ضلعي الفكر والسلوك. ولحسن الحظ أن مؤشر استعلاء السلطة والمجتمع لم يكن واسع الانتشار في الخطاب موضع التحليل.

• مثلت قضية حرية التفكير والاعتقاد والتعبير إشكالية بالغة التعقيد لدى معظم الأَطراف المشاركة في الحوار. فيغض النظر عن إيديولوجية الخطاب هل هو إسلامي أم ليبرالي أم يساري، كان هناك إدراك بل وتأكيد علي أن هناك حدود لحرية التعبير وأنها ليست مطلقة. فعلى سبيل المثال أكد كل من رموز التيار الليبرالي والإسلامي علي أن هناك حدود لحرية التعبير والتفكير والاعتقاد. وأنه من المستحيل النظر للحرية نظرة مجردة، وأن حرية البحث العلمي مبدأ أساسي بشرط أن تتوافق مع الأسس والتقاليد والأداب العامة للمجتمع، وأن من حق الجامعة مصادرة أي أفكار أو دروس تمس الأديان والمعتقدات، وأنه من المستحيل نسيان أو تناسي أن إنتاجاً مثل إنتاج نصر أبو زيد يناقش في دولة إسلامية. وأن هناك فرقاً بين حرية الاعتقاد وحرية التعبير. وفي مقابل ذلك لم يجد رموز التيار اليساري مبرراً للدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد والتعبير في قضية نصر أبو زيد سوى أن الإسلام يكفل تلك الحريات والسعي للبرهنة علي ذلك بإيات من القرآن، فلم يلجأوا للدفاع عن هذه الحريات من منطلق أنها من حقوق الإنسان بصفة عامة. وهكذا بحثوا عن طريق أكثر أمناً للدفاع عن مواقفهم.

• ترتبط إشكالية حدود حرية التعبير والاعتقاد والتفكير بمدى إدراك المتاح من الحرية السياسية والمسموح به. وهذا القيد ليس من الدولة ولكن من المجتمع ذاته، فهو قيد ذاتي self censorship. فالمجتمع هو الذي يحدد ما هو مسموح به من حرية سياسية والفرد يتحرك في إطار هذه الحدود. والمثير للدهشة أن الظواهر أثبتت أن هذا القيد الذاتي أقوي من القيد الخارجي المتمثل في الدولة. فحينما أطلق عليها أزمة قساوتون الصحافة رفضت مختلف الأحزاب السياسية القانون رفضاً باتاً ومارست ضغطاً هائلاً لإفائه علي اعتبار أنه ينتهك الحق في التعبير، وذلك في نفس الوقت الذي اتخذ بعضها هذا الموقف من حرية التعبير والاعتقاد والتفكير. مما يدل علي أن إشكالية حدود حرية التعبير والاعتقاد والتفكير ما زالت إشكالية قائمة في المجتمع المصري منذ أوائل القرن حتى يومنا هذا خاصة علي مستوى التفاعل داخل المجتمع، وأن ما تسمح به الثقافة من حرية سياسية هو الذي يحدد كيفية إدراك المرء وتقييمه لإمكانات الاختلاف وما يترتب عليه من مخاطر.

• يعود اختلاف عدد من مؤشرات التسامح السياسي من الخطاب موضع التحليل مثل حق التنظيم والتجمع وتقلد المناصب العامة إلى طبيعة القضايا المطروحة ولتسمات أطرافها المهنية وكذلك أسلوب ممارسة الحقوق في المجتمع المصري والقيود المفروضة من الدولة علي هذه الممارسة.

• كان التركيز علي منهج الحوار ولفته وأسلوبه سمة مشتركة في كل القضايا محور التحليل، حيث أهتم عدد من الكتاب بهذه المسألة وشخصوا أعراضها وأسبابها، وخلصوا إلى أن هناك خلافاً واضحاً في آليات التفاعل والتعايش في المجتمع المصري خاصة علي مستوي النخبة، وأن هناك بالفعل أزمة حوار، واستقطاب حاد فيما بين صفوف النخبة المثقفة وخطط بين ما هو شخصي وما هو موضوعي. فضلاً عن الاهتمام بالشكليات علي حساب جوهر الأشياء. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من خالية القضايا محور التحليل وما يفترضه ذلك من خلق حالة حوارية تفاعلية قد تؤدي إلى تغيير في المواقف أو مراجعة الذات أو حتى التوصل إلى حلول وسط فيما بين المشاركين في النقاش، فإن ما حدث كان علي خلاف ذلك

تماما، فالنقاش حول هذه القضايا لم يكن حالة حوارية (ديالوج) بقدر ما كان خطابا من طرف واحد (مونولوج)، لم يسفر عن تغيير طرف الأفكار واطروحاته بناء على جديد توصل إليه من خلال تفاعله مع الآخرين. فقد ظل كل مشارك يجتر أفكاره وأفكار فريقه ويردها بغض النظر عما يطرحه الآخرين.

• وجود الآخر الحضاري (الغرب) في خلفية الصورة دائما في أغلب القضايا محور التحليل ولدي معظم التيارات السياسية، فهو بمثابة الشيطان الأكبر الذي يهدف لتدمير مجتمعاتنا، فقد كان وراء مؤتمر الاكليات والميث بوجدت الوطنية، ووراء مؤتمر بكين والسمي لتدمير قيمنا ومبادئنا، وكذلك وراء قضية أبو زيد والهجوم على الإسلام، وقد تمثل الآخر بالأساس في هذه القضية في الشيوعية. وقد كان هذا الآخر قابعا في خلفية كل التيارات السياسية، الإسلامي والناصري واليساري والليبرالي، الفارق فقط فيما بينهم كان في تحديد الخطر والتهديد الذي يمثلته ذلك الآخر. وهكذا فبجانب إشكالية حدود التعبير التي لم تحسم منذ أوائل القرن، هناك إشكالية أخرى لم تحسم بعد أيضا وهي الموقف من الآخر الحضاري. وخطورة هذه الإشكالية أن الموقف من الآخر الحضاري ينعكس على الآخر الوطني، فهذا الأخير هو حليف الأول، كما أنه الأداة الذي يستخدمها لتنفيذ مخططاته الإمبريالية، مما يوجب من المناخ الاستقطابي الحاد في الداخل. يرجع الجابري هذه الإشكالية إلى الظروف الموضوعية التي حركت البقعة العربية الحديثة والتي جعلت ميكلازم النهضة ميكلازم للدفاع أيضا. وبالتالي فعملية الرجوع إلى الأصول وإحياء التراث التي تشتمل في إطار نقدي من أجل التجاوز في حالة النهضة قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء به أمام التحديات الخارجية. فالغرب بالنسبة للعرب المدو والنموذج في ذات الوقت^(١٩٦).

المحور الثاني: مواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة

تجاه القضايا محل التحليل

يتعين بداية استخلاص بعض الدلالات العامة المرتبطة بهذا المحور والتي تعد ضرورية عند تفسير مواقف مختلف الفاعلين في المجتمع المدني :

اختلاف مواقف كل فاعل من قضية إلى أخرى، بمعنى أن اتجاهات المرء ومواقفه تختلف من قضية إلى أخرى ، فقد يتخذ موقفا متسامحا إزاء قضية ما، وفي نفس الوقت يتبنى موقفا متعصبا إزاء قضية أخرى. وقد تفاوتت درجة تسامحه أو تعصبه من قضية إلى أخرى رغم حساسية القضيتين وخطابتهما بالنسبة له. تدحض هذه النتيجة ما توصل إليه بعض الباحثين في فرع علم النفس الاجتماعي بصدد الاتجاهات التعصبية، حيث افترضوا أن هناك مجالا عاما للتعصب وعدم التحمل يوجه استجابات الأفراد نحو المختلفين معهم ، ويقصد بهم أعضاء جماعات الاقليات المختلفة ، بمعنى أن الشخص الذي يتخذ موقفا متعصبا تجاه السود مثلا سوف يتبنى نفس الموقف تجاه اليهود والصينيين وكل جماعات الاقليات الأخرى والعكس صحيح^(١٩٧).

وتري الباحثة أن هذا الفرض قد يصدق تجاه الجماعات بصفة عامة ولكن لا يصدق تجاه القضايا والتي يتغير أنصارها وأطرافها بصورة واضحة بما يمكن من دراسة التسامح والتعصب

دراسة ديناميكية وليست منكوبة، وبالتالي يكشف عن المواقف الحقيقية، وكذلك المتغيرات المستقلة والوسيلة وطبيعة التفاعل بينهما . كما أن هذا المنحى يساعد على استكشاف إمكانيات التحول والتغير . ومن ناحية أخرى فإن محددات التعصب السياسي مثل نمط الشخصية أو الثقافة السياسية الدافعة للمجازاة لا تعمل من فراغ ولكنها تتحرك من خلال بيئة وسيطة وهي المتغيرات الوسيطة والتي تتحدد في وضع القضية في النظام القيمي والنسق الفكري للمره أو الجماعة وأهميتها في سلم أولوياته والموقف الإيديولوجي منها والمناخ السياسي والفكري السائد، وأخيرا الاعتبارات البرجماحية والحسابات السياسية . ومن خلال ذلك يمكن تحديد دور المتغيرات المستقلة في التفسير، وكذلك المتغيرات الوسيطة وطبيعة العلاقة بينهما . لا تتوفر هذه المتغيرات الوسيطة في دراسة الموقف من الجماعات إذ تتم دراسة الاتجاهات نحوها بصورة متكاملة كما أشرنا في الفصل الأول في نقطة الدراسات السابقة . ومن ناحية أخرى فإن دراسة القضايا بالصورة السابقة الإشارة إليها تمكن من التمييز بين التسامح واللامبالاة، وذلك على خلاف دراسة الجماعات والتي لا توفر هذه القدرة على التمييز . فالجماعة قد تكون مصدر تهديد كامن، بينما القضية المثارة والمشتملة تعد مصدر تهديد نشط وظاهر مما يكشف عن المواقف الحقيقية . وعلى هذا فإن هذه الدراسة تخلص إلى دحض الفرض أن هناك مجالا عاما للاتجاهات التعصبية بحكم مواقف المرء تجاه كل القضايا ، وتؤكد أن مواقف واتجاهات المرء والجماعة تختلف من قضية إلى أخرى وفقا لعدد من المتغيرات الوسيطة.

إن توفر الرأي والرأي الآخر في نفس المصدر مؤشر على وجود قدر نمبي من التسامح السياسي بصفة عامة . وإن كان تحديد هذا القدر يتوقف على نمية المواقف الأصيل للتسامح السياسي إلى المواقف الأصيل للتعصب السياسي ، وكذلك موقف الشخصيات التي تعد أكثر تعبيراً عن إيديولوجية وأفكار الحزب أو المنظمة .

سيتم عرض النتائج في هذا المحور في شقين؛ الشق الأول خاص بمواقف الأحزاب السياسية المختلفة تجاه كل القضايا . أما الشق الثاني خاص بمواقف منظمات المجتمع المدني الأخرى وذلك لاكتشاف هل وحدة الانتماء السياسي تمثل فارقا في المواقف أم لا .

موقف الأحزاب السياسية تجاه القضايا محور التحليل

يوضح الجدول التالي نسب ظهور المؤشرات الدالة على التسامح السياسي إلى المؤشرات الدالة على التعصب السياسي في خطاب الأحزاب السياسية حيال القضايا محور التحليل مجتمعة (١٩٥):

| الحزب | نسبة التسامح السياسي | نسبة التعصب السياسي |
|------------------|----------------------|---------------------|
| ١. حزب التجمع | %٨٤ | %١٦ |
| ٢. الحزب الناصري | %٦٠ | %٤٠ |
| ٣. حزب العمل | %٤٠,٤ | %٥٩,٦ |
| ٤. حزب الوفد | %١٧,٦ | %٨٢,٤ |

يتضح من الجدول السابق أن حزب التجمع كان أكثر الأحزاب تسامحا، تلاء الحزب الناصري بفارق يتجاوز الـ ٢٠%، ثم حزب العمل بفارق ٢٠% مقارنة بالحزب الناصري. وقد أتى حزب الوفد في المقام الأخير حيث مال موقفه ميلا شديدا نحو التعصب السياسي بفروق كبيرة عن سابقيه.

حزب التجمع: يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل على حدة :

| القضية / الموقف | التسامح السياسي | التعصب السياسي |
|--------------------------|-----------------|----------------|
| ١. قضية نصر أبو زيد | %٨٨,٩ | %١١,١ |
| الذروة الأولى | | |
| الذروة الثانية | %٨٣,٣ | %١٦,٧ |
| ٢. قضية مؤتمر بكين | %١٠٠ | |
| ٣. قضية مؤتمر الاقليات | %٨١,١ | %١٨,٩ |
| ٤. قضية تقييم ثورة يوليو | %١٠٠ | |

يظهر هذا الجدول أن مواقف حزب التجمع مالت ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي في قضايا مؤتمر بكين وتقييم ثورة يوليو. ومالت نحو التسامح السياسي الشديد - بنسب متفاوتة تفاوت طفيف في قضايا نصر أبو زيد ومؤتمر الاقليات.

الحزب الناصري: يوضح الجدول التالي نسب المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل على حدة :

| القضية / الموقف | التسامح السياسي | التعصب السياسي |
|--------------------------------------|-----------------|----------------|
| ١. قضية نصر أبو زيد الذروة الأولى | ١٠٠ % | ٩,٢ % |
| الذروة الثانية | ٩٠,٨ % | |
| ٢. قضية مؤتمر بكين | ١٠٠ % | |
| ٣. قضية مؤتمر الاقليات | ٢٠ % | ٨٠ % |
| ٤. قضية تقييم ثورة يوليو | ١٦,٧ % | ٨٣,٣ % |

مالت مواقف الحزب الناصري (تحت التاميس وبعد التاميس) ميلا شديدا نحو التسامح السياسي في كل من قضيتي مؤتمر بكين ونصر حامد أبو زيد . بينما مالت ميلا شديدا نحو التعصب السياسي في كل من قضيتي تقييم ثورة يوليو ومؤتمر الاقليات على التوالي.

حزب العمل : يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في كل قضية على حدة :

| القضية / الموقف | التسامح السياسي | التعصب السياسي |
|--------------------------------------|-----------------|----------------|
| ١. قضية نصر أبو زيد الذروة الأولى | ٥٧,١ % | ٤٢,٩ % |
| الذروة الثانية | ٦٠,١ % | ٣٩,٩ % |
| ٢. قضية مؤتمر بكين | ١٥,٤ % | ٨٤,٦ % |
| ٣. قضية مؤتمر الاقليات | ٢١,٤ % | ٧٨,٦ % |
| ٤. قضية تقييم ثورة يوليو | ١٠٠ % | |

يوضح هذا الجدول أنه بينما اتسم موقف حزب العمل من ثورة يوليو بالتسامح التام، فإن موقفه من قضية نصر حامد أبو زيد كان أكثر ميلا للتسامح السياسي من التعصب السياسي بفروق بسيطة في الذروة الأولى وفروق أكبر نسبيا في الذروة الثانية، وذلك في مقابل اتخاذه موقفا أميل للتعصب السياسي بصورة واضحة في كل من قضيتي مؤتمر بكين ومؤتمر الاقليات على التوالي.

حزب الوفد : يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في القضايا محور التحول كل على حدة:

| القضية / الموقف | التسامح السياسي | التعصب السياسي |
|--|-----------------|----------------|
| ١. قضية نصر أبو زيد الذروة الأولى للذروة الثانية | - | ١٠٠ % |
| ٢. قضية مؤتمر بكين | ٢٥ % | ٧٥ % |
| ٣. قضية مؤتمر الاكليات | ١٠٠ % | - |
| ٤. قضية تقييم ثورة يوليو | ١٠ % | ٩٠ % |

يوضح هذا الجدول أنه بينما القضية الوحيدة التي أبدى فيها حزب الوفد موقفا متسامحا بنسبة ١٠٠% كانت قضية مؤتمر الاكليات، فإن موقفه من القضايا الثلاث الأخرى مال ميلا شديدا نحو التعصب السياسي. وقد كانت قضية أبو زيد علي رأس القائمة يليها قضية تقييم ثورة يوليو وأخيرا قضية مؤتمر بكين.

مواقف منظمات المجتمع المدني الأخرى

شارك في الجدل حول القضايا محور التحول عدد من منظمات المجتمع المدني سواء كلفت منظمات للدفاع عن حقوق الإنسان أو منظمات ثقافية أو مراكز بحوث خاصة، فضلا عن الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. ناهيك عن التجمعات الوكفية التي تتشكل للدفاع عن قضية ما. شاركت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان والمركز المصري لنادي القلم واللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي واتحاد كتاب مصر والمجلس الأعلى للثقافة واللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ومجموعة من المثقفين المصريين في الجدل الدائر حول قضية نصر حامد أبو زيد وصبرت عن موقفها بإصدار عدد البيانات. كما شارك في الجدل الدائر حول مؤتمر بكين، بجانب الأحزاب السياسية، كل من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. أما بالنسبة لمؤتمر الاكليات، فقد كان هناك اللجنة المصرية للدفاع عن الوحدة الوطنية ولجنة الدفاع عن الثقافة القومية، فضلا عن الكنيسة القبطية ومركز ابن خلدون للدراسات الإيمانية بصفتهم أطراف مباشرة في القضية، وأخيرا تجمع وقتي تشكل من مجموعة من المثقفين ورجال السياسة. [انظر في الملاحق الجداول رقم ١٤-٣٨-٥٤-٧٦].

إذا أضفنا إلى هذه العينة أيضا ما توافر من مادة رأي علي صفحات جريدة الأهرام والتي عبرت عن مواقف شخصيات عديدة تنتمي لتشكيلات المجتمع المدني المختلفة (نقابات مهنية - جمعيات أهلية - مؤسسات دينية) لأمكن القول أننا أمام عينة تمثل إلى حد ما معظم تشكيلات المجتمع المدني ذات التأثير الجماهيري في المجتمع المصري سواء كانت أحزابا سياسية ومنظمات أخرى. وإن كان من الضروري في نفس الوقت التنويه بل والتأكيد على أن الخروج بتصميمات من تحليل خطاب هذه العينة أمر غير ممكن، وذلك لأنها في المقام الأخير عينة غير ممثلة تمثيلا كاملا ودقيقا لكافة تشكيلات المجتمع المدني، ولكنها عينة صديقه فرض اختيار مفرداتها محركات معينة، وبالتحديد تمثيل أبرز التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في المجتمع في حالة الأحزاب السياسية، وتوافر خطاب ملء ومنشور على نطاق واسع لهذه العينة حيال القضايا محور التحليل، وبالتالي إمكانات وصوله للرأي العام، وذلك استنادا للطرح النظري المؤكد للدور الذي تلعبه النخبة السياسية في غرس الأعراف والقيم الديمقراطية وتطوير قيم وأخلاقيات الحوار والمشاركة والتسامح السياسي واحترام الآخر فيما بين أعضاء منظماتها ومن خلال التأثير على الرأي العام عن طريق خطابها الملء وممارستها.

تكم أهمية هذا النقد الذاتي في أنه بجانب هذه النخبة ذات الصوت العالي والقادرة على التعبير على نطاق جماهيري، هناك أغلبية صامتة في المجتمع المدني تتمثل في عديد من المنظمات والروابط التي قد يكون لها موقف مختلف، وإن كان تأثيره لا يتعدى أعضاءها أو لا يأخذ صورة منشورة على نطاق واسع بما يمكن الباحثين من الوصول إليه بيسر.

سيتم تناول مواقف هذه الفئة من منظمات المجتمع المدني في محورين؛ الأول خاص بمنظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها، والثاني خاص بصحيفة الأهرام.

منظمات المجتمع المدني : أن أهم ما يميز هذه العينة من المنظمات أنها لا تعبر عن تيار فكري أو سياسي واحد، إنما تضم في عضويتها مختلف الانتماءات السياسية والفكرية، وبالتالي لا يغلب عليها طابع التسييس بصورة واضحة كما في الأحزاب السياسية. ومن ناحية أخرى فإن طبيعة تركيبها تجعل مواقفها أميل للوسطية والمرونة.

أظهرت نتائج التحليل الكمي والكيفي أن مواقف منظمات المجتمع المدني كانت أكثر ميلا للتسامح السياسي بصفة عامة. فقد شاركت في الجدل الدائر حول قضية نصر حامد أبو زيد سبعة تشكيلات من المجتمع المدني، اتسمت كل مواقفها بالتسامح السياسي، وكانت المؤشرات الأكثر بروزا وتكرارا في البيانات التي صدرت عنها مؤشر حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والحريات الأكاديمية حيث حصل على ٦ تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٥,٧%. يليه كل من مؤشر استنكار التفكير والتحذير من خطورة استخدامه ومؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، إذ حصل كل منهما على أربعة تكرارات أي ظهر كل منهما بكثافة نسبتها ٥٧,١%.

يوضح الجدول التالي المؤشرات التي ظهرت في خطاب كل منظمة من المنظمات التي شاركت في النقاش حول قضية نصر أبو زيد^(١٩٩):

| المؤشر/ المنظمة | تجنب التكفير واستناده | التشهير | الغزف عن | موقف جنسية | تجنب الغلا | مراجعة الذات | حرية التعبير | التجمع الحق في | التفويض | الحق في | العلامة | نقد المنصب | السلطة | استعداد | الامتناع عن |
|---|-----------------------|---------|----------|------------|------------|--------------|--------------|----------------|---------|---------|---------|------------|--------|---------|-------------|
| المنظمة المصرية لحقوق الإنسان | XX | | | | | | XX | | | | | | | | |
| المركز المصري لنادي القلم | | | | | | | X | | | | | | | | |
| اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي | | | | X | X | | X | | | | | | | | |
| اتحاد كتاب مصر | X | | | X | | | | | | | | | | | |
| المجلس الأعلى للثقافة | | | | X | | | | | | | | | | | |
| اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد | | | | X | X | | X | | | | | | | | |
| المثقفون المصريون | X | | | | | | X | | | | | | | | |

أما فيما يتعلق بمؤتمر بكين، فقد شارك في الجدل الدائر بجانب الأحزاب السياسية المختلفة كل من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. كان موقف الأزهر يتسم بالحدة إذ ركز تركيزا أساسيا على سلبيات المؤتمر، بينما كان موقف الكنيسة القبطية أقرب للتوازن والموضوعية.

كان موقف كل من اللجنة المصرية للدفاع عن الوحدة الوطنية والتجمع الوطني الذي تشكل من مجموعة من رجال الفكر والسياسة أميل للتسامح السياسي حيال قضية مؤتمر الاقليات حيث تبينا موقفا غير حديا، وذلك على نقض موقف اللجنة القومية للدفاع عن الثقافة القومية والذي مال نحو التعصب السياسي إذ برز في خطابها كل من مؤشري التشهير واستعداد السلطة والمجتمع. ومن ناحية أخرى فقد مال موقف الكنيسة القبطية ميلا طفيفا نحو التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التعصب السياسي ٥٧,١% مقابل ٤٢,٩% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي [انظر الجدول رقم ٧٥]. وأخيرا يأتي موقف مركز ابن خلدون للدراسات الإنسانية والذي مال موقفه نحو التسامح السياسي بفارق طفيف. فقد بلغت نسبة ظهور المؤشرات الدالة على التسامح السياسي ٥٥,٥% مقابل ٤٤,٥% لمؤشرات التعصب السياسي. [انظر الجدول رقم ٧٢].

يمكن استخلاص نتيجة إجمالية من العرض السابق مفادها أنه من بين ١٤ موقفا في القضايا محور التحليل، كان هناك إحدى عشرة موقفا يميل ميلا شديدا نحو التسامح السياسي، أي بنسبة ٧٨,٦%.

جريدة الأهرام : تتحدد أهمية مقالات الأهرام في أنها تعبر عن فكر المثقفين المصريين بصورة معقولة وبالتالي يمكن اعتبارها عينة مقبولة يمكن الاستدلال من خلالها على خطاب هذه النخبة. ومن ناحية ثانية فإن أعضاء هذه النخبة ينتمون لعدد من منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية مثل النقابات المهنية والجمعيات الأهلية وغيرها من منظمات

مال موقف عينة جريدة الأهرام نحو التسامح السياسي حيال القضايا محور التحليل مجتمعة، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي ٦٦,٣% مقابل ٣٣,٧% حصلت عليها المؤشرات الدالة على التعصب السياسي.

يوضح الجدول التالي مجمل نسب المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل على حدة :

| القضية / الموقف | للتسامح السياسي | للتعصب السياسي |
|--|-----------------|----------------|
| ١- قضية نصر أبو زيد الذروة الأولى الذروة الثانية | ٥٨,٢ % ١٠٠ % | ٤١,٨ % — |
| ٢- قضية مؤتمر بكين | ٨٨,٩ % | ١١,١ % |
| ٣- قضية مؤتمر الاقليات | ٤٨,٢ % | ٥١,٨ % |
| ٤- قضية تقييم ثورة يوليو | ١٠٠ % | — |

اتسم موقف جريدة الأهرام بالميل الشديد نحو التسامح السياسي في كل من قضية تقييم ثورة يوليو وقضية بكين. كما كان موقفها أكثر ميلا نحو التسامح السياسي في قضية نصر أبو زيد. أما في قضية مؤتمر الاقليات فقد كان موقفها يميل ميلا طفيفا نحو التعصب السياسي.

المحور الثالث : أهم المحددات المقصرة والحاكمة لهذه المواقف

على الرغم من اتفاق عديد من المفكرين والباحثين على أن المناخ العام في المجتمع المصري يخيم عليه قدر كبير من التعصب ونفي الآخر كما أشرنا في المقدمة، فإن النظر للنتائج التي توصلت إليها الدراسة بصورة إجمالية يشير إلى أنه من ضمن أربعة أحزاب سياسية تم تحليل مواقفهم، كان هناك حزبان تميل مواقفهم نحو التسامح السياسي. ومن ضمن أربعة عشر منظمة من منظمات المجتمع المدني، كان هناك إحدى عشر موقفا يميلون نحو التسامح السياسي.

• قبل الخوض في تفسير النتائج لابد من الإشارة إلى ملاحظتين :

• تتعلق الملاحظة الأولى بمدى الأهمية التي تتمتع بها القضايا المختلفة لدى أطراف عملية الخطاب موضع التحليل. فهناك قضية أو أكثر تحتل وضعا محورياً وهاماً في النسق الفكري والإيديولوجي لكل فاعل. ولما كان التسامح السياسي لا يظهر إلا في القضايا الخلافية وذات الصبغة كما أشرنا سلفاً، فإنه من الضروري تحديد القضايا ذات الأهمية لدى كل طرف لأبها هي التي تظهر فيها المواقف الحقيقية هل أميل للتسامح السياسي أم للتعصب السياسي.

• مع الإقرار بأهمية كل من متغير الثقافة الدافعة للمجاذة السياسية ومتغير الشخصية السلطوية والدوجماتية في تفسير كثير من المواقف ويبرز عديد من مؤشرات التعصب السياسي كما أشرنا في المحور الأول، فإن هناك بعض المتغيرات الوسيطة التي تلعب دوراً هاماً في تفسير مواقف عديد من منظمات المجتمع المدني الممثلة في الدراسة والتي تفاعلت سلباً أو إيجاباً مع كل من متغير الثقافة الدافعة للمجاذة السياسية ومتغير الشخصية السلطوية والدوجماتية. من أهم هذه المتغيرات الوسيطة الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتية، والمنطلقات الإيديولوجية، والمناخ السياسي والفكري الراهن، وطبيعة العلاقة بالدولة وأهمية القيم والقضايا محل الجدل في سلم أولويات الجماعة ونسقها الفكري.

حزب الوفد : تحتل قضية الحريات موقفاً محورياً في البرنامج التأسيسي لحزب الوفد حيث يفردها أول بنوده الذي ينص^١ ويحرص الحزب على ذكر الحريات قبل الدستور للتبني إلى أنه ليس للامتيازات بدون الحريات قيمة. وما صدرت النماذج وما جاهدت في سبيلها الشعوب جيلاً بعد جيل إلا لتأمين المواطنين كافة حقوقهم وحرياتهم، ولهذا يطالب الحزب بمزيد من الدعم للحقوق والحريات العامة وعلى رأسها الحرية الشخصية وحرية التعبير عن الرأي^(١٩٧). وبناء على ذلك يمكن اعتبار قضية الدين وحرية الفكر على رأس القضايا التي تهم حزب الوفد.

أظهر تحليل مضمون خطاب الأحزاب السياسية أن حزب الوفد هو أكثر الأحزاب تعصباً في مصر حيث تبني موقفاً يميل ميلاً شديداً نحو التعصب السياسي في معظم القضايا محور التحليل. كانت قضية نصر حامد أبو زيد على رأس قائمة القضايا التي مال موقفه حيالها ميلاً مطلقاً نحو التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة التعصب السياسي تجاه هذه القضية ١٠٠% تلاها في الترتيب قضية تقييم ثورة يوليو حيث وصلت نسبة المؤشرات الدالة على التعصب بشأنها ٩٠%، ثم مؤتمر بكين ٧٥%. ولأول وهلة تصيب هذه النتيجة المرء بصدمة، كيف والوفد مازال أهم سم تعبيري مؤسسي عن الليبرالية المصرية^(١٩٨). كما أنه الحزب الذي تحتل قضية الحريات وحقوق الإنسان موقع الصدارة في خطابه، فكيف أن ينحصر موقفه المتعصب من قضايا تعسد في

صليب مبادئه مثل حريات التعبير والاعتقاد وحقوق المرأة . وعلى فرض أن المناسبات التي برزت فيها هذه القضايا كانت محل اعتراض الوفد لمسيب أو لأخر ، فلماذا لم يطرح رؤيته الخاصة في القضية دون المناسبة، وأبرز مثال على ذلك الموقف من مؤتمر بكين، فقد أنصب جل الهجوم على المؤتمر في حين لم يتم تخصيص أي اهتمام لقضايا المرأة المصرية وحقوقها.

هناك سببان يفسرا ذلك الموقف، الأول يتعلق بالفكر السياسي الليبرالية المصرية بصفة عامة أو ما يطلق عليه أزمة الليبرالية المصرية والتي تنعكس على حزب الوفد بوضوح باعتباره أبرز التعبيرات الموسمية عنها. أما المسيب الثاني فيتعلق بحزب الوفد ذاته. فقد اختلفت الظروف التاريخية المؤدية لنشأة الليبرالية الأوروبية اختلافا جديا عن مسار تطور الليبرالية العربية على وجه العموم والليبرالية المصرية على وجه الخصوص . كان المشروع الليبرالي الأوروبي ضرورة اجتماعية أفرزتها حاجات المجتمع ومتغيراته على مدى عدة قرون كما كان بدلا لمشروع قديم وفي طريقه للزوال . أما في الحالة العربية فإن الأمر مختلف تماما، فلا التاريخ الذي أنتج الليبرالية في العالم العربي مماثل لنفس التاريخ في المجتمعات الأوروبية، ولا سمات الليبرالية العربية مماثلة لسمات الليبرالية الأوروبية ، ولم تنتهي الليبرالية العربية إلى مصير مشابه لما انتهت إليه الليبرالية الأوروبية^(١٩١). فقد ظهرت محاولات للتحديث والتوجه الرأسمالي والانفتاح العقلي والإصلاح الدستوري بمبادرة من السلطة الحاكمة. كما لم يتوكل مع السعي للتحويل نحو الرأسمالية السعي لصياغة مشروع ليبرالي يعطي قيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والحرية الاقتصادية كما كان الحال في المشروع الأوروبي. ومع ذلك كانت هذه الأفكار الليبرالية مرغوبة بشدة من الطبقات الاجتماعية الصاعدة في ذلك الوقت ، فكان مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية وتحديث القضاء والقانون شرطا لازما للبرجوازية المصرية الناشئة لكي تعيد ترتيب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لصالحها ، إلا أن هذه البرجوازية كانت أكثر تعلقا بالجانب الاقتصادي لليبرالية من الجانب السياسي، ولذلك نشأت ليبرالية مقبورة عرجاء تعلقت ببعض جوانب المشروع الليبرالي دون الآخر^(١٩٢). فالليبرالية المصرية ليست ليبرالية أصيلة بالمعنى الحقيقي. فبينما قادت الليبرالية الأوروبية عمليات التصنيع في بلدانها ، كما قامت قبل ذلك بنزوات حقيقية راديكالية في مجتمعاتها ، حطمت الإقطاع وواجهت سلطة الكنيسة والملك ورفعت سلطة العقل. ولذلك كانت النهضة الفكرية والثقافية تنويجا حقيقيا صادقا لذلك النضال بل وتعبيرا عنه. فإن الليبرالية المصرية لم تكن إلا شكلا مستمرا من أوروبا يفقد المحتوى الاجتماعي والثقافي ، لم يشهد الصراع مع الإقطاع ، ولم يسعى لتكريس سلطان العقل ، بل على العكس حدث تهاون وتواطؤ وتحالف بين البرجوازية الناشئة وبين الإقطاع المستقر وظهرت التوفيقية في مساحة الفكر بين العقل والفغيب^(١٩٣).

كل ما سبق يجعل من الصعب الحديث عن ليبرالية ذات تسيج فكري متكامل يجمع كل قيم الليبرالية السياسية والاقتصادية والفكرية . كما يفسر الاتجاهات الفكرية والسياسية المحافظة التي تسود الفكر الليبرالي في مصر بصفة عامة . وقد تجلت هذه المحافظة الفكرية بوضوح لدى حزب الوفد منذ نشأته حتى الوقت الراهن ، ولذلك لم يختلف موقفه من قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "في الشعر الجاهلي" عن قضية نصر أبو زيد ومؤتمر بكين . وعلى غني عن البيان أن أفضل وسط لنمو الثقافة الدافعة للمجازاة وتمثل معاييرها وتمييز قيمها والسير في ركابها هو الوسط الذي تسوده الاتجاهات المحافظة . وهذا ينقلنا للأسباب المتعلقة بحزب الوفد ذاته. فسادم لا يوجد مشروع ليبرالي متكامل يضم بجانب الأبعاد الاقتصادية الأبعاد الثقافية والسياسية، فلا مانع من مبادأة ما يسود من قيم ومعايير ثقافية خاصة وأن كسب الجماهير وإرضائهم مرهون في معظم الأحوال بمعلم الخروج عن المألوف والمعتاد. يعتقد حزب الوفد بل ويؤكد دومًا في

خطابه السياسي علي أنه حزب الجماهير وأنه صاحب الأغلبية والمعبر عن رغبات الجماهير والممثل لرمز كفاحها منذ ثورة ١٩١٩. إن الاعتقاد بذلك بل والرغبة في تحقيق هذه الجماهيرية لدي حزب الوفد تجعل مواقفه دائما تصطبغ بالمحافظة ومما يبره ما هو مستقر من قيم ومعايير خاصة في المعائل التي تمس صميم معتقدات الشعب المصري وعلي رأسها الدين والمرأة خاصة في ظل وجود قوة فاعلة علي الساحة السياسية المصرية تمثل منافسا له شديد البأس ، وهو التيار الإسلامي - مما يفرض عليه في سعيه نحو الجماهيرية أن يكون ملكي أكثر من الملك وأن يسعى بل ويدعو للمواقف التي تميل إليها الجماهير . وهكذا تحالفت الحسابات السياسية مع المحافظة الفكرية في صياغة مواقف الوفد ودفعها دفعا نحو المجازاة والممايرة لما هو مستقر من قيم ومعايير ، بل وتبنى مواقف رجال الدين وهم من أكثر الفئات المؤثرة علي الجماهير في المجتمع المصري خاصة في القضايا المرتبطة بالمرأة والدين.

كان الموقف من ثورة يوليو هو الموقف الوحيد الذي حكمته تفسيرات أخرى غير التي حكمت الموقف حيال قضية الدين وقضية المرأة، حيث برزت سمات الشخصية الدوجماتيكية والسلطوية في المواقف شديدة الحدة التي تم تبنيها من الثورة. كما كان لامتغيز الخصومات السياسية وتصفية الخلافات الشخصية دورا كبيرا في تسييد قيم التعصب السياسي تجاه هذه القضية وذلك في ضوء العلاقة الثأرية بين الوفد والثورة.

وهكذا كان موقف الوفد إزاء القضايا الأكثر حساسية بالتمسك له وهما قضية أبو زيد وتقييم ثورة يوليو يمثل بشدة نحو التعصب السياسي.

حتى الموقف الوحيد الذي أبرز التحليل أنه موقف متسامح - وهو الموقف من قضية مؤتمر الأقليات- من الصعب الاعتداد به وذلك لعدة أسباب؛ أولا أنه لم يكن بقلم أحد أقطاب الوفد والأكثر تعبيرا عن مواقفه، ثانيا أنها مقال وحيد لا يتوازى مع ثقل قضية مثل قضية الوحدة الوطنية لدي الوفد تاريخيا وفي الوقت الراهن، ثالثا الامتناع عن نشر مقال فيشكل وتبشير ذلك عن الممارسة الحقيقية للحق في التعبير.

حزب العمل : ينطلق حزب العمل من مرجعية دينية، فالإسلام يشكل الإطار العقدي للحزب منذ عام ١٩٨٧ بعد التحالف الرسمي مع الإخوان المسلمين^(٢٠١). وقد كان المدخل الديني أساس التعامل مع مشكلات المجتمع المصري في البرنامج الانتخابي لعام ١٩٩٥ إذ حدد البرنامج أولى مهام ممثليه حال وصولهم إلى مجلس الشعب العمل علي تطبيق الشريعة الإسلامية^(٢٠٢). كما أفرد البرنامج مساحة خاصة ومنفصلة لكل من المرأة والأجباط تحت عنوان قضيتان محوريتان. فوفقا لما ورد في البرنامج "فبالنسبة للمرأة فالتأكد أن الإسلام يفرض عليها أن تكون إيجابية في كل ما يتعلق بدينها وأمتها...لقد سوي الإسلام بين المرأة والرجل في الخلق والإنسانية والكرامة ومناط التكليف وملكاته والجزاء والحساب ولكنه فرق بين المساواة في الحقوق والواجبات من ناحية وبين التماثل من ناحية أخرى، فمن المؤكد أن التمايز الذي خلقه الله بين الذكورة والأنوثة يرتب تمايزا بالتهيئة في الوظائف الاجتماعية وهذا ما قرره دين الفطرة. ووفقا لذلك فإن المسؤولية الأولى للمرأة في المجتمع تتمثل في رعاية الأسرة وتنشئة الأبناء وهو دور لا يقل من قدرها بل يضعها في أعلى مقام، والقول بذلك يتطلب تعليم المرأة وتنقيتها إلى أعلى الدرجات، وهو لا يلغى حقها في العمل خارج المنزل إذا تطلبت ظروفها ذلك أو إذا كانت صاحبة ملكات متفوقة تحتاج إليها الأمة ". أما فيما يتعلق بالأجباط "أما عن الاخوة الأجباط فلألا نبدأ بما جاء في القرآن الكريم (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من

دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) ، ويعني هذا أن المواطنين من أبناء الاقليات الدينية الذين يعيشون مع الأغلبية المسلمة ويشاركونهم الانتماء إلى الوطن والولاء له هم شركاء في المواطنة لهم البر والعدل فريضة فرضها على الأغلبية المسلمة وبالنسبة إلى المسيحيين بالذات فإن الله تعالى يقول (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) ويشهد تاريخ مصر على وجه خاص أننا عشنا بالفعل في مودة وتعاون في كل مراحل تاريخنا وهذه الصلة الحميمة تدعم في عصرنا مع طغيان الاتجاهات المادية والذنبوية التي تعصف بكل المثل والفضائل التي نشأنا عليها بحيث أصبح المتكثفون جميعا الآن في صف واحد ضد المنكرين لله وحسابه، ألم تري كيف وقف المتكثفون المسلمون مع المتكثفين المسيحيين في المؤتمر الدولي للسكان ثم مؤتمر بكين للمرأة من أجل حماية الأسرة والأعراض ومنع الإجهاض . في ضوء هذه الحقائق وفي ضوء المودة والحياة المشتركة الممتدة لن يري أي قبلي وطني أن ما جاء في هذا البرنامج يتعارض مع تطلعاته لبناء مصر قوية متسامحة مترامحة، أننا نقول دوما أن الشريعة إذا كانت دينا لأغلبية المصريين فإن قيمها أصبحت تراثا حضاريا وأخلاقياً عاشه كل المصريين ومارسوه^(٢٠٤)

يبرز العرض السابق ثلاث قضايا ذات أهمية كبيرة في النسق الفكري والإيديولوجي لحزب العمل وهي الدين باعتباره المرجعية الرئيسية الذي يستند إليها الحزب، وكل من قضية المرأة والأقليات خاصة في برنامجه الانتخابي لعام ١٩٩٥.

احتل حزب العمل المرتبة الثانية من حيث الميل للتعصب السياسي، إذ بلغت نسبة تعصبه تجاه كل القضايا مجتمعة ٥٩,٦% مقابل ٤٠,٤% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي.

رغم الأهمية المحورية الذي يتمتع بها الدين في إيديولوجية حزب العمل، فإنه اتخذ موقفا أميل للتسامح السياسي في قضية نصر حامد أبو زيد مقابل موقفا أميل للتعصب السياسي في كل من قضية مؤتمر بكين وقضية مؤتمر الأقليات ، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التعصب السياسي في خطابه حيال القضية الأولى في الذروتين ٤٢,٩% و ٣٩,٩% مقابل ٥٧,١% و ٦٠,١% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي على التوالي. ويشر للتساؤل هنا كيف والدين هو أحد القيم العليا لدى التيار الذي يمثلته الحزب بل هو جوهر الإيديولوجيا السياسية ! بداية لابد من التذكير إن هذا الميل نحو التسامح السياسي ليس ميلا شديدا ولكن الفروق طفيفة بينه وبين الميل للتعصب السياسي. كان لكل من متغير الحساسات السياسية والاعتبارات البرجماتية وكذلك المناخ السياسي والفكري المبادئ خاصة بين المثقفين أنوارهم في تفسير هذا الميل الطفيف نحو التسامح السياسي. كان وراء هذا الموقف إدراك لدى حزب العمل مفاده أن الدولة من ناحية وعديد من فصائل التيار العلماني من ناحية أخرى تنظر إلى حزب العمل على أنه يشجع الإرهاب ويفكر المجتمع ويدافع عن الجماعات الراديكالية العنيفة. ولذلك كانت هذه القضية بمثابة فرصة لإثبات أن التيار الإسلامي يدافع عن حرية التعبير والاعتقاد، وبالتالي يحض الصورة الرائنة لدى قطاعات واسعة من المثقفين أن المشروع السياسي الإسلامي لابد أن يرتبط بقمع الحريات خاصة حريات الفكر والاعتقاد والتعبير.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر بكين وقضية مؤتمر الأقليات فقد أشم موقف حزب العمل بالاتفاق للفكري، حيث تجلت بوضوح مطلقاته الإيديولوجية في موقفه من كلتا القضيتين . مال موقفه من مؤتمر بكين ميلا شديدا نحو التعصب السياسي إذ بلغت النسبة ٨٤,٦% . وقد كان هذا الموقف انعكاسا لأفكاره حول دور المرأة في المجتمع وأيضا انعكاسا لموقفه من العلاقة بالآخر الحضاري (الغرب)، كما لعب متغير طبيعة العلاقة بالدولة دورا في هذا الصدد فقد أثرت

العلاقة شديدة التوتر بين حزب العمل والنظام السياسي علي موقف الأول من القضية، وربما دفعتنا لتبني موقفا شديدا للتعصب والحدة والتركيز علي إن المؤتمر يهدد الأسرة والمجتمع بهدف إخراج السلطة الحاكمة.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر الاقليات ، كان موقف الحزب أقل تعصبا مقارنة بموقفه من قضية مؤتمر بكين إذ بلغت نسبة التعصب السياسي ٧٨,٦%. إن مبعث شائكية القضية القبطية لدى أنصار التيار الإسلامي هو اعتقادهم أن تخوف الأقباط من المشروع السياسي الإسلامي يعد أحد المعوقات التي تواجه المشروع، مما يجعلهم حريصين دوما علي التأكيد علي أن المشروع المطروح لا يتجاهل وجود الأقباط وحقوقهم. ولهذا السبب اتجهت المواقف الدالة علي التعصب السياسي نحو مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالتحديد، مقابل توجه معظم المواقف الدالة علي التسامح السياسي نحو القضية القبطية في مصر من خلال إقرار بعض المشاركين في الحوار بوجود مشكلة قبطية أو هوم قبطية لا بد من التعامل معه.

كانت القضية الوحيدة الذي اتخذ حيالها حزب العمل موقفا يميل ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي هي قضية تقييم ثورة يوليو. فعلى الرغم من العلاقة الثائرة بين ثورة يوليو والأخوان المسلمين ، فإن هذه العلاقة لم تسود موقف حزب العمل من الثورة، فهو ليس تعبيرا خالصا عن الأخوان المسلمين ولكنه يضم تيارات أميل للفكر الاشتراكي وفكر مصر الفتاة أيضا، وبالتالي فإن ثورة يوليو لا تعد قضية بالغة الحساسية لدى حزب العمل ، بل إن موقفه منها يكاد يكون محايدا ليس معارضا أو مؤيدا علي طول الخط. كما أن اهتمامه بها يأخذ صورة احتفالية في ذكراها فحسب. وذلك علي خلاف القضايا الأخرى التي تحتل أهمية خاصة في النسق الفكري والإيديولوجي للحزب وكذلك الخطاب الحزبي. ولذلك كان تركيز خطاب الحزب بصدد تقييم الثورة منصب علي ضرورة التقييم الموضوع للتاريخ بصفة عامة وليس لحدث ما هو آخر وذلك لاستخلاص العبر والدروس .

وعلى هذا فقد تداخلت كل من الاعتبارات البرجماتية وأهمية القضية في النسق الفكري في صياغة الموقف الأميل للتسامح السياسي إزاء كل من قضية نصر أبو زيد وثورة يوليو، في حين سادت الثقافة الدافعة للمجاعة والشخصية المنطوية والدوجماتية في تفسير المواقف الأميل للتعصب السياسي إزاء مؤتمر بكين وقضية الاقليات. وقد تجلت الثقافة الدافعة للمجاعة في الإصرار بل الإلحاح علي توقيع العقاب علي الآخر المختلف سواء كان هذا العقاب ماديا أو معنويا (التشهير واستعداد السلطة). بينما ظهرت الشخصية الدوجماتية في المواقف الحدية وتبني الأنماط الثابتة وفي بروز النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير والاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة.

الحزب الناصري : يعد الحزب العربي الديمقراطي الناصري التعبير المؤسسي عن التيار الناصري، كما تستند مرجعيته الإيديولوجية إلى الثوابت الناصرية. فوفقا للبرنامج الانتخابي لعام ١٩٩٥ "يعتقد الحزب أن تحقيق الأهداف الناصرية الكبرى وتقريب يوم النهضة القومية المستقلة يقوم علي تبني خمسة عناصر أساسية؛ تأكيد دور الدولة المركزي في تحقيق النهضة القومية - سيطرة الشعب علي الثروة والسلطة - إعادة تصحيح المعيار الاقتصادي - التنمية البشرية مدخل العزة والكرامة - السياسة الخارجية المستقلة"^(٢٠٠).

كان المتوسط العام لموقف الحزب الناصري أميل للتسامح السياسي إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي حيال القضايا مجتمعة ٦٠%.

كانت قضية تقييم ثورة يوليو على رأس القضايا الذي اتجه فيها موقف الحزب نحو التعصب المياسي إذ بلغت نسبته ٨٣,٣% أيها قضية مؤتمر الاكليات ٨٠%. كان مبعث الموقف من تقييم ثورة يوليو هو حساسية القضية الشديدة للحزب الناصري، فهي قضية تمس صميم وجوده. وربما يكون المناخ الاستقطابي المتوتر بين حزب الوفد من ناحية والتيار الناصري من ناحية أخرى والسعي لتصفية الخصومات السياسية أسهم في تصعيد نسبة التعصب المياسي.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر الاكليات والذي مال موقف الحزب فيها ميلا شديدا نحو التعصب المياسي أيضا، فقد احتلت أهمية لدى الحزب لعدة اعتبارات أولها أنها قضية ترتبط بوحدة الوطن وتكوينه الحضاري وتحتل موقعا هاما في المشروع القومي العربي المطروح من قبل التيار الناصري ، ثانيها أنها قضية وضع فيها الخوف من الغرب والاعتقاد بأن هذا المؤتمر ما هو إلا وسيلة للتآمر على مصر ، وذلك قد سيطر منطق المؤامرة على خطاب الحزب بصدد هذه القضية . الأهم من ذلك كله أثر موقف محمد حسنين هيكل على موقف الحزب من هذه القضية ، فإذا كان موقف هيكل مثل نبراسا لعديد من المشاركين في القضية من مختلفي الانتماءات السياسية والفكرية بصفة عامة ، فما بالك بتيار أو حزب يمد هيكل أحد رموزه الفكرية. وهكذا يمكن القول أن سيطرة الثقافة الدافعة للمجاعة كانت واضحة بجلاء في هذه القضية. كما تضارفت كل من الشخصية الوجدانية وأهمية القضية في النسق الفكري مع الخصومات السياسية في تفسير الموقف من تقييم ثورة يوليو.

حزب التجمع : نقطة انطلاق برنامج حزب التجمع الاقتصادي، وفقا لوثائق المؤتمر العام الرابع لعام ١٩٩٨ يخصص الحزب الوضع الاقتصادي في مصر إذ يقول "استمرت سيطرة القوى الرأسمالية على الحكم والاقتصاد وتم التخلي التدريجي عن الجزء الأكبر من مكتسبات الطبقات الشعبية التي تحققت نتيجة ثورة يوليو خاصة في عهدها الناصري وتحولت الدولة من أداة لقيادة التنمية وزيادة الاستثمار وتحديث المجتمع وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي وإعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة عن طريق الملكية العامة وإعادة توزيع الثروة ونشر الخدمات المجانية وضمان تشغيل العاملين لتصبح أداة لإثراء القلة وفتح الطريق للتكسب بطرق مشروعة أو غير مشروعة"^(٢٠٦). وبناء على تلك المقدمة يطرح الحزب برنامجه والذي يقوم على عدة مبادئ من ضمنها " والتأكيد على أن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كانت نقطة تحول حاسمة في تاريخ الشعب المصري بما حققته من إنجازات ضخمة وما شقته من طريق يتعين السير فيه إلى الأمام ورفض التوقف عند نقطة معينة أو التراجع للخلف وضرورة الحرص على دعم إيجابيات ثورة يوليو والنضال من أجل تطويرها"^(٢٠٧)

وبجانب الأهمية التي تحظى بها ثورة يوليو في خطاب حزب التجمع، هناك قضية أخرى أصبحت تحتل موقعا هاما في الأونة الأخيرة وهي قضية الوحدة الوطنية. فقد أفرد الحزب لى برنامجه الانتخابي لعام ١٩٩٥ محورا من ضمن محاوره التمسك بالوحدة الوطنية، ورد فيه " ظلت الوحدة الوطنية على الدوام ركيزة أساسية لحماية الوطن ودعم تقدمه واستقراره وقد أسهم المصريون جميعا مسلمين ومسيحيين على قدم المساواة في بناء هذا الوطن وتحقيق كل ما أنجز على ترابه من تقدم. وإذ تعاليى الوحدة الوطنية الآن من تجاوزات بعضها رسمي وبعضها بدافع قوي الإرهاب المستمر بالدين، فإن جهنا وطنيا جادا يجب أن يبذل من أجل حمايتها وذلك من

خلال التيام بعملية توعية شاملة لقيم الوحدة الوطنية باعتبارها ضرورة ملحة يجب أن تسهم فيها كل أجهزة الإعلام وخاصة الإذاعة والتلفزيون. وأن تبدأ الدولة بنفسها بمحو كل عوامل التفرقة في الممارسات الرسمية محواً تاماً تحقيقاً لمبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين سواء فيما يتعلق بالوظائف أو بناء دور العبادة أو غيرها من الحقوق وإعمال النص القانوني الذي يحظر أي هجوم على الأديان المساوية إعمالاً صارماً في مواجهة هؤلاء الذين يشيعون روحاً من التعصب بعيدة كل البعد عن صحيح الدين^(٢٠٨).

كان حزب التجمع أكثر الأحزاب السياسية ميلاً نحو التسامح السياسي، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطابها حيال القضايا محل التحليل مجتمعة ٨٤% . فقد مال موقفه إزاء كل القضايا نحو التسامح السياسي. وقد حظيت قضية بكين وقضية تقييم ثورة يوليو بنسب مطلقة، تلاها قضية نصر أبو زيد ثم قضية مؤتمر الاكليات.

رغم الأهمية الخاصة التي تتمتع بها ثورة يوليو في أيديولوجية الحزب، فإنه لم يتخذ منها موقفاً حديداً، بمعنى أنه لم يركز على إيجابياتها فقط، بل طرح رؤية تقييمية موضوعية للثورة مالمها وما عطيها. ومن ناحية أخرى، على الرغم من تعرض الشيوعيين لانتهاكات جسيمة من قبل نظام الثورة، فإن ذلك لم ينعكس على موقف حزب التجمع ولم يصبغ علاقته بالثورة بالصيغة الثارية كما هو حادث مع حزب الوفد وذلك لسببين؛ أولهما أن حزب التجمع يضم بجانب الشيوعيين فصائل يسارية أخرى، وثانيهما أن الاختلاف الإيديولوجي بين مبادئ الثورة ومبادئ الحزب ليس كبيراً، بل مازال حزب التجمع يدافع عن إنجازات الثورة خاصة الاقتصادية والاجتماعية.

على الرغم من عدم ميل مواقف حزب التجمع نحو التعصب السياسي إلا بنسب ضئيلة، فقد كان هناك فروق فيما بين هذه النسب. وقد حصلت قضية مؤتمر الاكليات على أعلى نسب التعصب السياسي مقارنة بالقضايا الأخرى، إذ بلغت ١٨,٩%، تلاها في الترتيب قضية نصر أبو زيد حيث حصلت على ١١,١% و ١٦,٧% في كل الذروتين على التوالي. وعلى الرغم من انخفاض نسب قيمة التعصب السياسي في كلتا القضيتين بالمقارنة بما تجلي في حالة الأحزاب السياسية الأخرى، إلا أن الفارق الطفيف في درجة التعصب السياسي يحتاج إلى تفسير، كما أن تحديد أي الجوانب في القضيتين كفتا هدفاً للتعصب أمراً هاماً أيضاً. تعتبر قضية الاكليات القبطية من أكثر القضايا أهمية على سلم أولويات واهتمامات التجمع في الأونة الأخيرة وذلك في إطار تركيزه الواضح على موضوع الإسلام السياسي ومدى خطورته على الوحدة الوطنية. وقد أدى ذلك إلى جعل قضية مؤتمر الاكليات مادة للاختلاف أكثر من غيرها. ولم يقتصر الخلاف على الشكل فحسب أي الإطار الذي تم طرح القضية فيه وهو مؤتمر الاكليات، بل أيضاً امتد للمضمون أي للقضية ذاتها، بمعنى هل هناك مشكلة قبطية أم لا. وربما هذا ما يفسر حصول القضية على أعلى قيم التعصب السياسي مقارنة بالقضايا الأخرى.

أما في قضية نصر حامد أبو زيد، فلم تكن القضية خلافية على مستوى المضمون بالنسبة لحزب التجمع، ولذلك انصبت معظم المؤشرات الدالة على التعصب السياسي على المختلفين في الرأي، كما أنعكس المناخ الاستقطابي حول هذه القضية بين التيار الإسلامي والتيار العلماني على تحديد مضامين هذه المؤشرات. ومع ذلك كان الهجوم على المختلفين في حده الأدنى وهذا من انخفاض نسب التعصب السياسي حيال هذه القضية.

سيطرت المنطلقات الإيديولوجية على المواقف من قضية مؤتمر بكين ، وبالتالي لم تكن زاوية التركيز المرأة والأسرة والجنس ، بل علاقات الشمال والجنوب وأثرها على المرأة والرجل في الجنوب علي السواء .

يشير انخفاض نسب للتعصب السياسي بصفة عامة إلى حرص الحزب علي عدم الانجراف والاتباع وراء ممارسة مظاهر التعصب إلا في أضيق الحدود.

وربما يقول قائل أن معظم القضايا غير خلافية لحزب التجمع بدرجة كبيرة، وربما يكون ذلك صحيحاً، فالقضايا قد تكون هامة ولكنها لا تمس مسائل صميمية لدي الحزب. ولذا سمت الباحثة لمعرفة مواقف التجمع من قضية شديدة الخلافية بالنسبة له وهي قضية الموقف من التفرار الإسلامي باعتباره الخطر الأساسي والخصم السياسي الذي لابد أن يتحالف الجميع لمجابهته. من وجهة نظر التجمع^(٢٠٩). وقد اختارت الباحثة قضية المحاكمات العسكرية للإخوان المسلمين باعتبارها المناسبة التي تكشف عن المواقف والممارسات الحقيقية. أصدر الحزب بياناً بالاشتراك مع أحزاب الوفد والناصرى والعمل أدان فيه تحويل الإخوان المسلمين إلى السراكم العسكرية استناداً إلى عدم اختصاصها الدستوري بمحاكمة المدنيين وإلى مغالطة ذلك للاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق السياسية والمدنية^(٢١٠). كما أدان بعض الكتلة اليساريين نفس الموقف للأسباب المبينة ذكرها^(٢١١).

علي الرغم من الضعف الظاهري لسيطرة الثقافة الدافعة للمجاعة علي موقف حزب التجمع ، فإن الدراسة المتعمقة توضح أن هذه الثقافة فرضت بشكل واضح أسلوب صياغة الحزب لمواقفه من حريات التعبير والاعتقاد، وقد ظهر هذا بجلاء في قضية نصر حامد أبو زيد، فلم يدافع التجمع عن هذه الحريات من منطلق أنها من حقوق الإنسان وأنها نتيجة نضالات الإنسان علي مر قرون عديدة، بل سعي إلى إيجاد مبرر شرعي للدفاع عنها أو مظلة شرعية وهي أنها مكفولة من قبل الإسلام وأن الإسلام أقر حرية الاعتقاد وأنه لا يوجد حد للردة في الإسلام...، يدل هذا الموقف علي مدى إدراك حدود الحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع والحرص علي التحرك داخل هذه الحدود وعدم المخاطرة بتجاوزها خوفاً للتمرض للعقاب المعنوي أو المادي - كأحد آليات الثقافة الدافعة للمجاعة - والذي يتمثل في هذه القضية في التكفير والإلحاد.

أما فيما يتعلق بمواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة (غير الأحزاب السياسية)، فقد غلب علي مواقفها الاتجاه الأميل للتسامح السياسي بصفة عامة، مع وجود تمايزات واختلافات بين كل تشكيل وآخر. كما برز كل من متغير طبيعة الجماعة وعلاقتها بالدولة في تفسير عدد من المواقف، وذلك بجانب المتغيرات الأخرى السابق الإشارة إليها.

يمكن إرجاع ميل معظم مواقف منظمات المجتمع المدني المشاركة في الجدل حول كل من قضايا نصر حامد أبو زيد ومؤتمر بكين ومؤتمر الاقليات نحو التسامح السياسي إلى طبيعة تكوين هذه المنظمات، فهي تضم مختلف الانتماءات السياسية والفكرية، وبالتالي يغلب عليها ثقافة التسامح السياسي والذي تؤدي بدوره إلى التوصل لطول وسط وصياغات نوقية وتشجع علي قبول الاختلاف، مما يؤكد الفرض القائل بأن تعدد الآراء والانتماءات داخل جماعة ما يؤدي إلى تعيق قيمة التسامح السياسي لديها وقبول الحق في الاختلاف.

تبقى مواقف ثلاثة، موقف الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. ربما يصلح محدد المنطلقات الفكرية والإيديولوجية وأهمية القضية في النسق الفكري

لتفسير موقف الأزهر الشريف من مؤتمر بكين. فليس غريبا من مؤسسة دورها الأساسي ديني أن تقوم برفض وثيقة بكين على أساس أنها تمس قيم دينية ومقدسات إسلامية أساسية يعتنقها أغلبية المصريين. أما بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية، فالأمر مختلف حيث أشم موقفها تجاه مؤتمر بكين بالميل نحو التسامح المسيحي، رغم أن ما يحكمها هي الأخرى منطلقات ذات أساس ديني. وهذا مرجعه وجود محدندات تفسيرية أخرى وهي طبيعة الجماعة التي تمثلها الكنيسة دينيا، فالكنيسة القبطية تمثل أقلية من ناحية، فضلا عن طبيعة علاقتها بالدولة. دفع هذان المتغيران الكنيسة إلى صياغة موقفا توفيقيا يرضي جميع الأطراف التي تدعوها للتعبير عن موقفها مثل الأزهر وبعض رموز التيار الإسلامي من ناحية، ولا يؤدي لتوتر العلاقات بالدولة بصدد مؤتمر تشارك فيه من ناحية أخرى. وقد حكمت هذه المحدندات أيضا الموقف من قضية مؤتمر الأقليات، فعلى الرغم من كثرة الحديث في المنتديات الخاصة للأقباط وأيضا على صفحات بعض الجرائد عن وجود مشكلة قبطية، فقد خفت الحديث عن هذا الموضوع تماما عند إشارة موضوع مؤتمر الأقليات ليحل محله التأكيد على أن الأقباط وطيون ورفض وصفهم بأنهم أقلية، واعتبار المؤتمر مؤامرة خارجية. إن موقف الكنيسة من قضية مؤتمر بكين ومؤتمر الأقليات يؤكد أن الأقلية أكثر حساسية وتجاوبا تجاه السائد والمالوف من القيم، أي أكثر استجابة للثقافة الدافعة للمجاعة وذلك إدراكا منها أنها في وضع أضعف تجاه أغلبية وتجاه الدولة، وإن ما يربته الخروج عن المالوف من مخاطر أمر لا يمكن إهماله.

على الرغم من ضراوة الحملة التي تعرض لها مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بسبب تنظيمه لمؤتمر حقوق الأقليات من غالبية التيارات السياسية والفكرية الفاعلة على الساحة، فإن موقفه مال نحو التسامح السياسي ميلا طفيفا. ووفقا للدراسات الإمبريقية المعنية بالتسامح السياسي كان من المفترض أن يميل للموقف للتعصب السياسي بصورة أكبر، وذلك بناء على تصور وجود علاقة ارتباطية موجبة بين إدراك التهديد السياسي والتعصب السياسي، بمعنى أنه كلما ازداد إدراك المرء بأنه يتعرض لتهديد سياسي من الآخرين، كلما مال موقفه نحو التعصب السياسي. وعلى أية حال فإن موقف مركز ابن خلدون لم يكن بعيدا عن التعصب السياسي بدرجة كبيرة، وبالتالي قد يصدق الفرض السابق بدرجة ما. أما تبرير الفارق البسيط أو الميل الطفيف نحو التسامح السياسي إنما يعود إلى حرص المركز على الدفاع عن نفسه بصورة تظهر أنه يحترم الحق في الاختلاف ويقبله، وربما هذا ما دفعه لنشر كل الآراء المعارضة والمهاجمة للمؤتمر في نشرته تحت دعوي تدعيم قيم المجتمع المدني.

وأخيرا تأتي نتائج تحليل مادة جريدة الأهرام باعتبارها تعبر بدرجة ما عن آراء ومواقف عديد من أفراد نخبة المجتمع المدني. مالت المواقف والآراء التي تم نشرها في الجريدة في كل من قضية نصر أبو زيد وقضية مؤتمر بكين وثورة يوليو نحو التسامح السياسي، بينما مالت نحو التعصب السياسي في قضية مؤتمر الأقليات. يعد متغير العلاقة بالدولة هاما في تفسير كثير من مواقف الأهرام، فاستشفاف الجريدة لموقف النظام السياسي من قضية ما يحدد ما ينشر وما لا ينشر. وقد اتضح ذلك في قضية مؤتمر بكين وقضية نصر حامد أبو زيد، فالدولة كانت طرفا في القضية الأولى ولم تكن القضية الثانية محل اهتمامها. أما في قضية مؤتمر الأقليات كان الأمر مختلفا، فالقضية ذات حساسية سياسية عالية لدى الدولة ومطروحة على الساحة السياسية داخليا ودوليا.

وفي نهاية هذا الفصل نبرز ملاحظة هامة وهي تكلفة التعصب السياسي، والمقصود بها ما الذي يترتب على سيادة قيمة التعصب السياسي. فقد وضحت تكلفة التعصب السياسي في إهمال

قضايا جوهرية في حياتنا السياسية والفكرية كان لابد من مناقشتها مناقشة حرة وموضوعية بل كنا في أوج الظروف لمناقشتها مثل قضية حقوق المرأة ، المشكلة القبطية، قضايا حريات الرأي والتعبير . قد أهدر التعصب السياسي فرصة إمكانات الحوار والحد من حالة الاستقطاب الحادة السائدة اليوم . فعلى سبيل المثال في قضية مؤتمر بكين ، انسحقت معظم الأعلام المشاركة في الجدل بوعي أو بدون وعي إلى حصر نفسها في الرد على ما تنثريه الأعلام المعارضة على المؤتمر والتي ركزت على قضايا .نل الحرية الجنسية وغيرها وهي قضايا غير مطروحة لدى المرأة المصرية في مقابل إهدار أو تجاهل مناقشة المشكلات الحقيقية التي تواجهها المرأة المصرية .

الهوامش

- ^١ شاهين، عبد الصبور، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٤/١٤
- ^٢ -----، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٤/٢١
- ^٣ عبد المطلب، محمود، العلم وحرية الفكر، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٢١
- ^٤ شاهين، مرجع سابق، ١٩٩٣/٤/١٤
- ^٥ مجلس كلية الآداب، أبحاث أبو زيد إنتاج علمي واجتهادات تصب للباحث، الأهرام، ١٩٩٣/٦/٩
- ^٦ وأيضا الخولي، لطفي، مسئولية الاختصار للعقل، الأهرام، ١٩٩٣/٨/٤
- ^٧ المطار، سليمان، علي ريس أرن جديد، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٧
- ^٨ أساتذة قسم اللغة العربية، تقرير للجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
- ^٩ شاهين، تقرير عن إنتاج علمي (٢)، مرجع سابق
- ^{١٠} مهران، محمد، رفقا بالأهرام ويلتحور القومي، الأهرام، ١٩٩٣/٦/١٦
- ^{١١} دوح، حسن، ما وراءك يا لطفي، الأهرام، ١٩٩٣/٦/١٦
- ^{١٢} الخولي، كتاب مبدأ - - -، مرجع سابق
- ^{١٣} مكي، محمود علي، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٥
- ^{١٤} راجع لسانة اللغة العربية، تقرير للجنة العلمية تحول إلى محاكمة اعتقادية، مرجع سابق
- ^{١٥} وأيضا تقرير اللجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق وأيضا مجلس كلية الآداب، مرجع سابق
- ^{١٦} أساتذة اللغة العربية، تقرير للجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
- ^{١٧} مكي، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٥
- ^{١٨} أساتذة اللغة العربية، تقرير للجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
- ^{١٩} خريوش، محمد صفي الدين، تطرف المثقفين، الأهرام، ١٩٩٧/٧/١٤
- ^{٢٠} شاهين، تقرير عن إنتاج علمي، مرجع سابق، ١٩٩٣/٤/٢١
- ^{٢١} الرخاوي، يحيى، مرجع سابق
- ^{٢٢} هيئة تدريس كلية الآداب، مرجع سابق
- ^{٢٣} مهران، مرجع سابق
- ^{٢٤} كليل، صبري، الآثار المقتصة، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٢٨
- ^{٢٥} مهران، مرجع سابق
- ^{٢٦} حجازي، أحمد عبد المعطي، مذلة المحققين للقاضلة، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢١
- ^{٢٧} ملخص، صلاح، فكر لم فكر، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٢
- ^{٢٨} سلامة، أحمد سلامة، حرية التفكير، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٠
- ^{٢٩} ، الفروج من المأزق، الأهرام، ١٩٩٥/٨/١٧
- ^{٣٠} ملخص، صلاح، لتطبيق علي الأحكام، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٦
- ^{٣١} حجازي، مرجع سابق
- ^{٣٢} سلامة، حرية التفكير، مرجع سابق
- ^{٣٣} ملخص، صلاح، قضية الدكتور نصر، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٠
- ^{٣٤} خشبه، سامي، تكثير المجتهد، من تدهور الأمة إلى غاية قولتين، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٣
- ^{٣٥} ملخص، صلاح، محاكمة عاجلة، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢١
- ^{٣٦} حافظ، صلاح الدين، خواطر حول أزمة العقل العربي، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢١
- ^{٣٧} سلامة، أحمد سلامة، وجهان لعملة واحدة، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٥
- ^{٣٨} ما توافر فعليا في جريدة الشعب خمسة مقالات، إلا أن الباحثة استبعدت تقرير عبد الصبور شاهين لأنه سبق تحليله
- ^{٣٩} جريدة الشعب، ١٩٩٤/٤/٢٣
- ^{٤٠} الأسواني، علاء، حرية أبو زيد وأخواتها، جريدة الشعب، ١٩٩٣/٤/٢٣
- ^{٤١} جريدة الشعب، ١٩٩٣/٤/٢٣
- ^{٤٢} جريدة الشعب، تقرير د. محمد بلتاجي في قضية أبو زيد يكشف أخطاء قديمة وتاريخية خطيرة، ١٩٩٣/٤/١٦
- ^{٤٣} الأسواني، مرجع سابق
- ^{٤٤} جريدة الشعب، تقرير د. بلتاجي، مرجع سابق

- ١٢ الأساوي، مرجع سابق
- ١٣ عازن، إيلي، لولكر بين غالي شكرى ونصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٣/٤/٦
- ١٤ عمارة، محمد، د. نصر أبو زيد والتفسير الماركسي للإسلام، الشعب، ١٩٩٥/١٠/٢٧
- ١٥ ----- ، المشروع الحضاري الإسلامي يقوم علي التعددية، الشعب، ١٩٩٥/٦/٢٠
- ١٦ بشير، تشالفي، نصر أبو زيد والفقيه ليد بولسا، الشعب، ١٩٩٦/٨/١٦
- ١٧ الهضوي، محمد المأمون، بين محاكمة نصر أبو زيد ومحاكمة الأخوان المسلمين، الشعب، ١٩٩٦/٩/٣
- ١٨ العمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، مرجع سابق
- ١٩ المواء، محمد سابق، قضية نصر أبو زيد بين الشرع والقانون، الشعب، ١٩٩٥/٧/٢١
- ٢٠ حسين عادل، قضية نصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٥/٦/٢٣
- ٢١ بلتابي، محمد، عمر بن الخطاب ونصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٥/٨/١١
- ٢٢ حسين، عادل، مرجع سابق و المواء، سليم، مرجع سابق
- ٢٣ عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي يقوم علي التعددية، مرجع سابق
- ٢٤ المواء، مرجع سابق
- ٢٥ المواء، مرجع سابق
- ٢٦ مرجع سابق
- ٢٧ عمارة، حامد، نصر يكشف أخطر أمراض الجسم الجماعي، الأمل، ١٩٩٣/٤/٢٦
- ٢٨ الأمانة المركزية لحزب التجمع الوطني الوحدوي الديمقراطي، إهدار حرية البحث العلمي وتشكيك في عقيدة الباحثين إرهاب مستل، الأمل، ١٩٩٣/٤/١٤
- ٢٩ خلف الله، محمد احمد، جامعة القاهرة والتقارير العلمية الوهمية، الأمل، ١٩٩٣/٤/١٤
- ٣٠ النقاش، فريدة، قضية للمناقشة، الارتزاق بالدين، الأمل، ١٩٩٣/٤/١٤
- ٣١ عبد الله إسماعيل صبرى، الإرهاب الفكري، الأمل، ١٩٩٣/٤/٧
- ٣٢ عمارة، حامد، مرجع سابق
- ٣٣ عبد الله إسماعيل، مرجع سابق
- ٣٤ عباد، شكرى، وإسلاماء، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢٨
- ٣٥ رشيد، أمينة، حرمة الحياة الخاصة، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢٨
- ٣٦ خالد، محمد احمد، كان لابد أن يناقش نقاشي، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢٨
- ٣٧ النقاش، فريدة، نصر ومبادئ الحزب الحاكم، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢٨
- ٣٨ عبد الملك، نبيل، دفاعا عن حرية العقيدة في الإسلام، الأمل، ١٩٩٥/٨/٩
- ٣٩ أبو الإسعاد، محمد، خلافات التيار الإسلامي حول حكم الردة، الأمل، ١٩٩٦/٩/١٨
- ٤٠ راجع أيضا : منصور، احمد صبحي، ليس في الإسلام عند الردة، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢١
- ٤١ محرم، محمد رضا، أن الحكم لا للقانون، الأمل، ١٩٩٦/٨/١٤
- ٤٢ النقاش، فريدة، نصر وقد للخطاب لذهلي، الأمل، ١٩٩٦/٨/١٤
- ٤٣ عباد، شكرى، مرجع سابق
- ٤٤ السعيد، رفعت، رسالة إلى السيد ترائيس، هذه جريمة، الأمل، ١٩٩٥/٦/٢٨
- ٤٥ بدوي، -، سال، الإرهاب في الجامعة، قضية أبو زيد، ثوب، ١٩٩٣/٤/٨
- ٤٦ مرجع سابق
- ٤٧ لفظر علي مبييل المثال :-
- ٤٨ هجرس، -، نصح أبو زيد ليس مفاجأة العربي، ١٩٩٥/٧/٣
- ٤٩ كندول، وأمل، بعد نصر أبو زيد، الدور علي رئيس جامعة القاهرة، العربي، ١٩٩٥/٦/١٩
- ٥٠ أمين، جلال،، العربي، ١٩٩٣/٨/١٦
- ٥١ السلاوي، عبد الله محلة التفكير، العربي، ١٩٩٥/٦/١٩
- ٥٢ أمين، جلال، مرجع سابق
- ٥٣ البحر اوي، سيد، قضية أبو زيد- وقضية الحرية، العربي، ١٩٩٦/٩/٢٣
- ٥٤ السلاوي، مرجع سابق
- ٥٥ هجرس، مرجع سابق
- ٥٦ المبداءوي، مرجع سابق
- ٥٧ البحر اوي، مرجع سابق

- انظر أيضا حول نفس الأفكار هجرس، سعد، لا تقحموا الرئيس لي قضية أبو زيد، العربي، ١٩٩٦/٨/٢٦
- ^{٨١} مرجع سابق
- ^{٨٢} كنديل، وائل، مرجع سابق
- ^{٨٣} المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انتهاك خطير للحرية الأكاديمية، الأهرام ١٩٩٣/٦/٩
- ^{٨٤} مرجع سابق
- ^{٨٥} المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حرية الفكر والوجدان والضمير، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٤
- ^{٨٦} مرجع سابق، ص ١٦٤
- ^{٨٧} مرجع سابق، ص ١٦٥
- ^{٨٨} بيان المركز المصري لنادي القلم، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٧
- ^{٨٩} تأسست هذه اللجنة في أبريل ١٩٩٦ وهي لجنة مستقلة عن جميع الأحزاب والهيئات والجمعيات وكهدف إلى الدفاع عن سجناء الرأي بصرف النظر عن اتجاههم الفكري وعقيدتهم السياسية. وقد شملت هذه اللجنة عدد من رجال الفكر والسياسة من مختلف الانتماءات السياسية. انظر جريدة الشعب ١٩٩٦/٤/٢
- ^{٩٠} الأمالى، ١٩٩٦/٨/١٤
- ^{٩١} الأمالى، ١٩٩٥/٧/٢٨
- ^{٩٢} الأمالى، ١٩٩٥/٦/٢١
- ^{٩٣} اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، لحظة خطيرة من تاريخ مصر، الأمالى، ١٩٩٥/٨/٩
- ^{٩٤} بيان المثقفين المصريين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٢
- ^{٩٥} هويدى، فهمي، تساؤلات وثيقة بكن ودروسها، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٥
- ^{٩٦} حافظ صلاح الدين، ثورة النساء ومبررات الغضب المتأجج، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
- ^{٩٧} - ربيع، محمد محمود، ما بعد مؤتمر بكن، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٢٤
- أبو زهرة، عادل، مؤتمر المرأة والمؤامرة الغربية المزعومة، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
- عمر، نبيل، لكامراض بين الدين وبكن، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
- طه، إيناس، مؤتمر بكن وإشارة المرور، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٥
- ^{٩٨} هويدى، مرجع سابق
- ^{٩٩} مرجع سابق
- ^{١٠٠} ربيع، مرجع سابق
- ^{١٠١} دوح، حسن، يستحيل تشكيل امرأة جديدة في مؤتمر بكن، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
- ^{١٠٢} هويدى، فهمي، جامليتان عندنا وعلمهم، الأهرام، ١٩٩٥/٩/١٢
- ^{١٠٣} - عبد العزيز، زينب، كواليس مؤتمر المرأة في بكن، الشعب، ١٩٩٥/٧/٧
- تفاخر الشواذ ومؤتمر المرأة، الشعب، ١٩٩٥/٧/٨
- الشعب، نابذة للمفومة في وثيقة مؤتمر المرأة الدولي الرابع، ١٩٩٥/٨/٢٥
- ^{١٠٤} حسين، عادل، إليهم يفرضون علينا الحلل الأسرة حتى يصيلا المقم كما أصاب مجتمعات الغرب، الشعب، ١٩٩٥/٨/١٨
- ^{١٠٥} الفزالي، محمد وآخرون، رسالة إلى نساء العالم، لحذر من وثيقة بكن التي تبجح الشواذ ولزنا وتمارض الزواج المبكر، الشعب، ١٩٩٥/٨/٢٩
- ^{١٠٦} الفزالي وآخرون، مرجع سابق
- ^{١٠٧} وقع على البيان الشيخ محمد الفزالي، الشيخ يوسف القرضاوى، د. محمد عمارة، د. محمد سليم العوا، فهمي هويدى، عبد الحليم أبو شقة.
- ^{١٠٨} حسين، عادل، مرجع سابق
- ^{١٠٩} بحري، صبحي، في مؤتمر المرأة ببكين، تحريم الفلن وتجاهل الاغتصاب، الشعب، ١٩٩٥/٨/٨
- ^{١١٠} أبو الفتوح، عبد المنعم، مؤتمر بكن خطوة في اتجاه ارض آراء الحظارة الغربية، الشعب، ١٩٩٥/٨/٢٥
- ^{١١١} بحري، صبحي، مرجع سابق
- ^{١١٢} حسين، عادل، مرجع سابق
- ^{١١٣} الكلكش، فريدة، الطريق إلى بكن ومنها، الأمالى، ١٩٩٥/٩/٦
- ^{١١٤} رأى الوفد، الوفد، ١٩٩٥/٨/٢٢
- ^{١١٥} حجازي، مصطفى، وثيقتا لحماية المرأة في بكن ثابتة لأننا الأصالة والمعاصرة، الوفد، ١٩٩٥/٩/٩

- ١١٤ أبو الفتح، أحمد، لم مؤتمر تكميل الأسرة، الوفد، ١٩٩٥/٨/٣٦
- ١١٥ رأي الوفد، مرجع سابق
- ١١٦ أبو السعود، سعد، خطبة منشقة، الوفد، ١٩٩٥/٩/١١
- ١١٧ للفتش، فريد، وثيقة بكون، العربي، ١٩٩٥/٩/١٦
- ١١٨ السناوي، عبد الله، سؤال المراتب، العربي، ١٩٩٥/٩/٤
- ١١٩ جاد الحق، علي جاد الحق، بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، مؤتمر بكن - للمرأة يتمارض مع القيم الدينية ويحطم الحولجز الأخلاقية، الوفد، ١٩٩٥/٨/٢٢
- ١٢٠ الشعب، بيان الألبا موسى، ١٩٩٥/٩/١
- ١٢١ إسمين، السيد، حماية الأقليات في عصر القوضى الدولية، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢
- ١٢٢ سلامة، أحمد سلامة، من يدع من، الأهرام، ١٩٩٤/٤/٢٩
- ١٢٣ إبراهيم، سعد الدين، بيان عن مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية حول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات، الأهرام، ١٩٩٤/٥/١٢
- ١٢٤ - زكريا، إؤاد، هوامش فكرية علي مؤتمر الأقليات، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٩
- ١٢٥ هويدى، فهمي، الأقليات وخطاب للفتك، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢٤
- ١٢٦ تتبع ضرورة إعطاء أولوية التحليل خطاب ميكل علي الخطابات الأخرى - رغم لسان موقفه بحدية غير فارقة - من قلة الشخصى وبالتالي تأثيره. فقد كان ميكل أول من فجر القضية طارحا آراءه ولفكار كانت بمثابة حجر الزاوية لدي بعض من تبني مواقف حدية سلبية بمده. ومن ناحية أخرى فقد كان خطاب ميكل من أكثر الخطابات صسورية وتمقيدا، حيث كان مابين المسطور لديه مغفلا عما لوقى المسطور ناهيك عما حظ به الخطاب من تساقض، مما فرض علي الباحثة إعادة تركيبة واستطلقه واستبعد ما عسه من قضائيا فرعية مالى للتمويل الأجنبي وغيره بهدف استجلاء موقفه الحقيقي من القضية.
- ١٢٧ ميكل، محمد صلين، أقباط مصر لوسا ألقية، الأهرام، ١٩٩٤/٤/٢٢
- ١٢٨ مرجع سابق
- ١٢٩ شكري، غالى، بل ثقافة واحدة وثقافات متعددة، الأهرام، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٣٠ - نافع، إبراهيم، مؤتمر الأقليات ولمور البحوث المشبوهة، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٧
- ١٣١ - حافظ، صلاح الدين، تراجع المنصورية هناك وإجهاه المطابقة هاء، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٤
- ١٣٢ - رمضان، عبد العظيم، ملاحظات علي زبيمة مؤتمر حماية الأقليات، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢٦
- ١٣٣ - ناشد، فهمي، حقوق الأقليات بين مؤتمر سان فرانسيسكو ومؤتمر القاهرة، الأهرام، ١٩٩٤/٥/١٥
- ١٣٤ - بباوي، نبيل، حتي لا يتكرر مؤتمر القاهرة ليماسون، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢٥
- ١٣٥ - ليندا، يحي، أقباط مصر بين الواقع والقلون، الأهرام، ١٩٩٤/٥/١٥
- ١٣٦ شكري، غالى، مرجع سابق
- ١٣٧ نافع، إبراهيم، مرجع سابق
- ١٣٨ زكريا، مرجع سابق
- ١٣٩ شكري، غالى، مرجع سابق
- ١٤٠ حافظ، مرجع سابق
- ١٤١ رمزي، نسيم، توافع مؤتمر الأقليات، الشعب، ١٩٩٤/٧/٨
- ١٤٢ حسين، عادل، ملاحظات سريعة، الشعب، ١٩٩٤/٥/١٢
- ١٤٣ عقلاء الأمة، ناشد كل الشرفاء، القصدي لمحاولات الاختراق والتقسيم، الشعب، ١٩٩٤/٥/٦
- ١٤٤ - اسحق، جورج، حديث الأقليات، الشعب، ١٩٩٤/٤/٢٦
- ١٤٥ البيومي، إبراهيم، مؤتمر الأقليات وسوسة التجزئة، الشعب، ١٩٩٤/٥/٢٧
- ١٤٦ حسين، عادل، اعترل للقاء عن سدلجتي، الشعب، ١٩٩٤/٤/٢٩
- ١٤٧ حسين، عادل، مرجع سابق
- ١٤٨ بيان عقلاء الأمة، مرجع سابق
- ١٤٩ - حاء، مولاد، أبدا أن تتبلين مصر، الأمالى، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٥٠ - للفتش، أمينة، خطط الأوراق، الأمالى، ١٩٩٤/٥/٤
- ١٥١ عبد الكريم، خليل، خطاب المقل وخطاب الماطقة، الأمالى، ١٩٩٤/٥/١٨
- ١٥٢ موسى، كمال، لا لالية قبطية، بل مشاكل قبطية مصرية، الأمالى، ١٩٩٤/٥/١٨
- ١٥٣ سيد لعمد، محمد، هذا للغم كيف يلزع لقوله، الأمالى، ١٩٩٤/٥/٤

- ١٢٢ - السيد، رفعت، بد أن هدأت العاصفة، الأهالي
عيسى، ريعوف، الأقباط والمارق الوطني، الأهالي، ١٩٩٤/٥/١١
- ١٢٣ واكت، لطفي، حرب المعلومات وغلة الحكومة، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٢٤ عبد الله، إسماعيل صبري، مسئولية الحرية، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٣٠
- ١٢٥ السيد، رفعت، تعليق د. رفعت السيد، الأهالي، ١٩٩٤/٧/٢٠
- ١٢٦ عمارة، حامد، تقوا الله في هذا الوطن، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٢٧ عبد الله، إسماعيل صبري، مرجع سابق
- ١٢٨ النقاش، أمينة، خط الأوراق، الأهالي، ١٩٩٤/٥/٤
- ١٢٩ مويدي، أمين، ادعو إلى إعادة تقييم أوضاع المراكز البحثية، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٣٠ السيد، رفعت، بد أن هدأت العاصفة، مرجع سابق
- ١٣١ عبد الله، إسماعيل صبري، مرجع سابق
- ١٣٢ المقاد، صلاح، عموم الأقباط في لجنة الوحدة الوطنية، الوفد، ١٩٩٤/٥/٢٦
- ١٣٣ المقاد، صلاح، عموم الأقباط في لجنة الوحدة الوطنية، الوفد، ١٩٩٤/٥/٢٦
- ١٣٤ كندول، عبد العليم، لوجه الوطن، العربي، ١٩٩٤/٥/٢
- ١٣٥ - الجمال، احمد، قضايا، العربي، ١٩٩٤/٥/٩ ، ١٩٩٤/٥/٩
- ١٣٦ السلاوي، عبد الله، كتاب التفكير، العربي، ١٩٩٤/٤/٢٥
- ١٣٧ الجمال، احمد، قضايا، العربي، ١٩٩٤/٥/٩
- ١٣٨ مركز ابن خلدون للدراسات الاجتماعية، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٩، مايو ١٩٩٤.
- ١٣٩ تادرس، مارلين، لكسة الاقباط، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق
- ١٤٠ حنا، ميلاد، هل يلائم الحوار الوطني عموم الأقباط نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٣٠، يوليو ١٩٩٤
- ١٤١ تادرس، مرجع سابق
- ١٤٢ شباب الباحثين بمركز ابن خلدون، أقباط مصر أغلبية بلا مشكلات، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٩، مايو ١٩٩٤
- ١٤٣ بسطا، جابر، نظرة قبطية من داخل مؤتمر إيسامبول قبرص، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٣٢، أغسطس ١٩٩٤
- ١٤٤ شباب الباحثين بمركز ابن خلدون، مرجع سابق
- ١٤٥ قلادة، ولیم، هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بهدما، القاهرة، يوليو ١٩٩٤
- ١٤٦ - مرقس، سمير، المسار التاريخي لمخطط الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية، القاهرة، يوليو ١٩٩٤
- ١٤٧ جريدة الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٤٨ قلادة، مرجع سابق
- ١٤٩ - قلادة، نيل، إعلان الاقباط وحندسة تفويت الدول، للقاهرة، يوليو ١٩٩٤
- ١٥٠ - قلادة، مرجع سابق
- ١٥١ - قلادة، مرجع سابق
- ١٥٢ اللجنة المصرية للوحدة الوطنية، بيان، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٥٣ لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، بيان، الأهالي، ١٩٩٤/٥/٤
- ١٥٤ مرجع سابق
- ١٥٥ ١٧٤ الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
- ١٥٦ ١٧٥ بوي، مصطفى، نهجت، الغار حول ثورة يوليو، جريدة الأهرام، ١٩٨٦/٧/٣١
- ١٥٧ ١٧٦ محفوظ، نجيب، ٢٢ يوليو، جريدة الأهرام، ١٩٨٦/٧/٢٤
- ١٥٨ ١٧٧ رضوان، فتحي، لوقت الضاحك، الشعب، ٢٢ يوليو ١٩٨٦
- ١٥٩ ١٧٨ حسين، عادل، حزب العمل وثورة يوليو، الشعب، ٢٢ يوليو ١٩٨٦
- ١٦٠ ١٧٩ عبد الفضيل، محمود، ثورة يوليو وفاق المستقبل، الأهالي، ٢٣ يوليو ١٩٨٦
- ١٦١ ١٨٠ إيناهة، إبراهيم النسوتي، مزينة نظم لا مزينة لمة، الوفد، ١٩٨٦/٨/٧
- ١٦٢ ١٨١ - صغفور، محمد، إسمان ٢٢ يوليو، الوفد، ١٩٨٦/٨/٧

- ١٨٢ - عبده إبراهيم خطاب ٢٠ يوليو، لوفد، ١٩٨٦/٨/٧
- ١٨٣ - إباضة، مرجع سابق
- ١٨٤ - رمضان، عبد العظيم، لمبحث بالتاريخ والتدليل الخطر، لوفد، ١٩ يوليو ١٩٨٦
- ١٨٥ - راجع: دوي جمال، نفس الماضي وبهش الحاضر، لوفد، ١٩ يوليو ١٩٨٦
- ١٨٥ - المقال مسطور بأسلوب سخر شديد السخرية بالآخر
- ١٨٥ - عبده إبراهيم، مرجع سابق
- ١٨٦ - داود، ضياء الدين، كلوا وأقول، صوت العرب، ١٩٨٦/٨/١٧
- ١٨٦ - صوت العرب، ٢٤/٨/١٩٨٦
- ١٨٧ - عودة، محمد، بلا مواعظ صوت العرب، ١٩٨٦/٩/٢٨
- ١٨٨ - داود، ضياء الدين، مرجع سابق، ١٩٨٦/٨/١٧
- ١٨٨ - عودة، محمد، مرجع سابق
- ١٨٩ - المرابي، محمود، بالمقوب، صوت العرب، ١٩٩٦/٩/٢٨
- ١٩٠ - رويح، حسن، مقدمة في علم النقائض الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٦٩
- ١٩١ - في التأثير المعلوماتي، كم مجازة الآخرين والاستجابة للتأثيرهم على أساس ما يحوزونه من معلومات عن الواقع والاعتقاد يستمد هذه المعلومات. بينما في التأثير القيمي يكون الدافع للمجازة إما الحصول على عائد إيجابي أو تجنب عائد سلبي.
- ١٩٢ - الجابري، عابد، المسألة الثقافية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص ٧٣-٧٥
- ١٩٣ - راجع: عبد الله، معتر، مرجع سابق، ص ٢١-٢٤
- ١٩٤ - كم حساب نسب ظهور المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعتصب السياسي لكل فاعل حوال القضايا الأربع مجمعة بجمع كل للكرات الدالة على المؤشرات سواء سلبية أو إيجابية ثم حساب نسبة المؤشرات السلبية إلى الإيجابية.
- ١٩٥ - X تشير إلى عدد مرات ظهور المؤشر.
- ١٩٦ - حزب لوفد الجديد، لبرنامج الكاسبي، نوفمبر ١٩٧٧، ص ٤
- ١٩٧ - الفزالي، أسامة، القولى للبرالية والمسألة الديمقراطية في مصر، في مسعود، نيلون (مصر)، للحصولات الديمقراطية في الوطن العربي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣، ص ٢٨٦
- ١٩٨ - فراجات، محمد نور، للبرالية أو الطوفان، بحث في شرعية السلطة السياسية في المجتمع العربي الحديث، المناظر، ١٩٩٠، ص ٥٨
- ١٩٩ - مرجع سابق، ص ٦٠
- ٢٠٠ - استكدر، أمير، صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨، ص ٢٠-٢١
- ٢٠١ - أبو زيد، علاء، الوظيفة المقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامى في ظل سياسات التحول الديمقراطي، سلسلة بحوث سياسية (١٠٩)، مركز البحوث والدراسات السياسية، أغسطس ١٩٩٩، ص ٤ و ١٧
- ٢٠٢ - مسعد، نيلون، تحليل البرنامج الانتخابية الحزبية، في المؤلفي، كمال، (محرر)، النتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع مؤسسة فريدرش هيرت، ١٩٩٦، ص ٤٩.
- ٢٠٣ - راجع البرنامج الانتخابي لحزب العمل، جريدة الشعب، ١٩٩٥/١١/٣.
- ٢٠٤ - راجع البرنامج الانتخابي للحزب فنانصرى ١٩٩٥، جريدة العرب، ١٩٩٥/١١/٢
- ٢٠٥ - حزب التجمع الوطني للتنمى للوحدة، وثائق المؤتمر العام الرابع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٦
- ٢٠٦ - مرجع سابق، ص ٢٧
- ٢٠٧ - راجع البرنامج الانتخابي لحزب التجمع ١٩٩٥، جريدة الأمل، ١٩٩٥/٩/٢٧
- ٢٠٨ - حسن، إيمان، مرجع سابق، ص ٣٩٤-٣٩٥
- ٢٠٩ - جريدة لوفد، ٢٦/٩/١٩٩٥
- ٢١٠ - الباقوري، عبد المال، لا للمحاكم العسكرية، الأمل، ١٩٩٥/٩/٦
- ٢١١ - الفتاح، أمينة، الأخرون والحكومة، الأمل، ١٩٩٥/٩/٢٠

الخاتمة

كشفت العرض السابق عن عدد من النتائج الأساسية التي تجيب عن تساؤلات الدراسة. كما ألقى الضوء على عديد من الخلاصات الفرعية ذات الصلة بالنتائج الأساسية والتي تقدم إسهاما في تحليل الواقع السياسي والثقافي المصري بصفة عامة، وتكشف النقاب عن وضعية المجتمع المدني بصفة خاصة. ومن ناحية أخرى فقد أبرز العرض السابق بعض الإشكاليات الثقافية الهامة التي تحاصرنا منذ مطلع هذا القرن ولم تصمم حتى اليوم.

أولا: النتائج الأساسية

التساؤل الأول :

أوضح تحليل مضمون الخطاب حيل قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "مسي الشعر الجاهلي" ضعف تولد قيمة التسامح السياسي بل واختفاءها من علي خريطة الخطاب السياسي للتيارات السياسية محل التحليل في الفترة من ١٩٢٣-١٩٣٠ في الجدل الذي دار حول القضيتين وذلك مقابل بروز واضح بل ومكتسح لقيمة التعصب السياسي وعدم قبول الحق في الاختلاف. لم تظهر أي مؤشرات دالة علي التسامح السياسي في تحليل الجدل حول قضية "مسي الشعر الجاهلي" لدي كل من حزب الوفد (كوكب الشرق) والتيار الإسلامي (المنار)، كما منعت الظروف والحصانات السياسية حزب الأحرار الدستوريين من اتخاذ موقف واضح حول القضية باستثناء استنكار تكثير معلم، حيث أحجم الحزب عن المشاركة في النقاش بحجة تركه لأهل الاختصاص كما سبق وأشرنا.

أما في قضية "الإسلام وأصول الحكم" كان لقيمة التعصب السياسي الصدارة والميادة المطلقة لدى التيار الإسلامي (المنار) وبصورة أقل لدى الوفد (البلاغ اليومي)، إذ ظهرت بعض المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب حزب الوفد، وإن مثلت نسبة ضئيلة للغاية مقارنة بما حصلت عليه مؤشرات التعصب السياسي، فلم تتجاوز النسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% حصلت عليها مؤشرات التعصب السياسي. كان موقف سعد زغلول من الرجلين والقضيتين بمثابة تأكيد وتشديد على موقف صحف الحزب حيث اتهم طه حسين بالجنون والتشكيك في الدين، وعلى عبد الرازق بالجهل بقواعد دينه. كما وصف كتاب الإسلام وأصول الحكم بأنه يمثل طعنًا في الدين فاق في حدته مواقف المستشرقين.

أما بالنسبة لجريدة السياسة - لسان حال حزب الأحرار الدستوريين - فنظرًا لعدم توافرها في هذه الفترة والاضطرار للاعتماد على المصادر الثانوية للاستدلال على موقف الحزب، فإن الباحثة لم تتمكن من تحديد ثقل أو نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي إلى المؤشرات الدالة على التعصب السياسي، وبالتالي لم تخلص موي لنتيجة مؤداها جمع الصحفية بين المجموعتين من المؤشرات، فعلى الرغم من دفاعها عن حرية الرأي والتفكير وتجنبها اتخاذ مواقف حدية، فإنها لم تردد في التشهير برجال هيئة كبار علماء الأزهر والسخرية من المؤسسة ذاتها بل واستعداء السلطة عليها.

وعلى صعيد آخر، ففي مقابل المواقف الأمول للتعصب السياسي ميلا شديدا والتي طغت على هيئة الخطاب محل التحليل وكذلك على موقف الأزهر الذي اتهم الرجلين بالطعن في الدين وكفرهما، كانت هناك بقاع مضبوطة تمثلت في بعض المواقف التي مالت ميلا واضحا نحو التسامح السياسي والتي أكدت على ضرورة احترام حرية الرأي والتفكير مثل الجامعة المصرية التي لم تستجب للضغوط المطالبة بطرده طه حسين من منصبه الجامعي، وكذلك موقف النيابة العامة التي رغم اعتراضها على حديد من الأطروحات التي وردت في كتاب 'في الشعر الجاهلي' والانتقادات، فإنها لم تفترض سوء النية والقصد لدى المؤلف وبراءته من تهمة الطعن في الدين وذلك في إطار مناقشة موضوعية نقدية راقية للكتاب والمؤلف. ومن ناحية أخرى فقد دعا وزير المعارف في ذلك الوقت في مجلس النواب - وهو وفدي - بأن تظل الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح، وذلك عندما قدم أحد النواب استجوابا يطالب فيه بإقالة طه حسين من منصبه الجامعي.

التساؤل الثاني :

أظهرت نتائج تحليل مضمون حدوث تطور نسبي في الفترة الحديثة نحو مزيد من التسامح السياسي مقارنة بالفترة ١٩٢٣ - ١٩٣٠، فلم تظهر قيم التعصب السياسي بنفس القيم المطلقة التي ظهرت في قضيتي الإسلام وأصول الحكم وفي الشعر الجاهلي، إذ مالت مواقف عديد من الأطراف نحو التسامح السياسي في بعض القضايا.

- كان حزب الوفد من أكثر الأحزاب السياسية ميلا نحو التعصب السياسي في مصر تجاه القضايا موضع التحليل مجتمعة، إذ لم تتجاوز نسبة تسامحه ١٧,٦%. وقد كان هذا الموقف انعكاسا طبيعيا لكل من أزمة الليبرالية المصرية والتي تنضج لدى حزب الوفد باعتباره أهم التعبيرات المؤسسية عن الليبرالية المصرية من ناحية، وأزمة حزب الوفد ذاته من ناحية أخرى. إن هذه الأزمة بشقيها ليست أزمة حديثة العهد ولكنها أزمة قديمة وممتدة تحكمت في مواقف الوفد في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠ وكذلك في الفترة

الحديثة. تتناقض مواقف الوفد في كلتا الفترتين تنافسا شديدا مع منطلقه الفكري وميوله العلمانية وحماسه للدفاع عن الدستور والحياة الليبرالية والحريات المدنية والسياسية. فقد تضاعفت العوامل المتصلة بأزمة الليبرالية المصرية بصفة عامة - والتي تتلخص في أنها ليبرالية مشوهة ومجزئة لم تنشأ نتيجة تطور تاريخي طبيعي ولم تكن تعبيرا عن قوى اجتماعية حقيقية ومتبلورة، اهتمت بالشق الاقتصادي المتمثل في الحرية الاقتصادية وأهملت الشق السياسي والثقافي - مع العوامل المتعلقة بأزمة حزب الوفد ذاته من حيث مرطرة الاتجاهات المحافظة عليه وتحجر قياداته لمنصات طويلة في مواقعها وضعف دوران النخبة وغياب الممارسة الديمقراطية الداخلية والإدارة السلطوية للعلاقات الداخلية. فضلا عن العامل الأكثر أهمية وهو حرص الوفد الشديد على جماهيريته والتي فرضت عليه الالتزام بما يمسود المجتمع من قيم ومبادئ وعلم المماس بها أو قبول المماس بها أيًا كان، بل وتبني ما يصدر من مواقف رجال الدين واعتبارهم من أكثر الشخصيات المؤثرة على الرأي العام. لاجتماع كل هذه العوامل على تمديد حق الاتجاهات المحافظة للحزب والتي صبغت كل مواقفه وجعلته أكثر التزاما بمبادئ الثقافة الدافعة للمجاعة السياسية. وهكذا كانت المتغيرات الحاكمة لموقفه غليظا من الالتزام بمبادئ الثقافة الدافعة للمجاعة السياسية وتحجر سمات الشخصية الدوجماتية مع بعض الحسابات والخصومات السياسية.

جاء حزب العمل في الترتيب الثاني من حيث ظهور الميل للتعصب السياسي، إذ بلغت نسبة تعصبه إزاء القضايا محور التحليل مجتمعة ٥٩,٤%. كان موقفه حيال قضية نصر حامد أبو زيد يميل نحو التسامح السياسي بنسبة طفيفة في الذروة الأولى ونسبة أكبر نسبيا في الذروة الثانية.. تحتم التركيبة الإيديولوجية المتنوعة لحزب العمل مساواة على صعيد الانتماء التنظيمي أو الفكري المسمى للتعرف على موقف أهم فصائله كل على حدة. بشيء من التبسيط يمكن تحديد ثلاث فصائل أساسية تعبر عن آرائها على صفحات جريدة الشعب وهم فصيل الأخوان المسلمين وفصيل ذوي الميول الاشتراكية سابقا والذين تحولوا نحو الاتجاه الإسلامي مع قدر من الحفاظ على المسحة الإثنية حركية السابقة خاصة في مجال الاقتصاد، وفصيل التيار الديني المستنير والذي دعمه بن-ن-ن ذوي الميول الليبرالية.

• مال موقف الأخوان المسلمين مولا شديدا نحو التعصب السياسي تجاه قضية نصر أبو زيد. وقد تجلى ذلك في موقف مأمون الهضيبي الذي أيد حكم محكمة النقض واتهم أبو زيد بالظلم في الدين. أما الفصيل الثاني والذي يعد عادل حسين بن أبرز رموزه فقد مال موقفه مولا شديدا نحو التسامح السياسي، فعلى الرغم من إعلائه الاختلاف مع أفكار نصر أبو زيد، لم يتورط في التشهير به تماما، كما انتقد اللجوء للقضاء في مثل هذه الحالات التي يفضل أن يكون مجال مناقشتها الوحيد هو مساحة الفكر. ولم يترك موقف بعض رموز التيار الإسلامي من ذوي الاتجاهات الليبرالية مثل محمد عازر وسليم العوا عن موقف عادل حسين، إذ مالت مواقفهم نحو التسامح السياسي بدرجة أو بأخرى، حيث استذكروا التشكيك في إيمان رجل أعلن إسلامه، كما رفضوا الاستمرار في القضاء في مثل هذه القضايا. إن هذا الاختلاف في الدوافع فيما بين هذه الفصائل هو الذي رجح الميل الطفيف للتسامح السياسي على التعصب السياسي في قضية نصر أبو زيد، خاصة وأن كل من الفصيل الثاني والثالث كانا أكثر تكرارا في التعبير عن مواقفهم. ومع الإقرار بأن ذلك الموقف قد يعتبر مولا حقيقيا نحو التسامح السياسي

حيال هذه القضية خاصة وأن لأصحاب المواقف التي رجحت الميل للتصالح السياسي عديد من الرؤى الليبرالية بصدد قضايا أخرى مثل نظام الحكم ووضع الأقباط. فإن هذا لا ينفي وجود متغيرات وبسيطة رجحت من هذا الميل، تمثلت بالأساس في بعض الصعوبات السياسية والاعتبارات البرجماتية، فالتيار الإسلامي يتعرض بكافة فصائله للاتهام بالتطرف والإرهاب وقد كان لشهادة الشيخ الغزالي في قضية اغتيال فرج فوده - وهو الرجل المعروف عنه اعتداله طوال حياته - أثر سلبي إذ صغت هذا التوجه حيال التيار الإسلامي، وأضعفت من مقولة أن هناك تمايزات داخل هذا التيار وأن هناك معتكبين ومتطرفين. وعلى هذا فإن جزء من تفسير الموقف الأميل للتصالح السياسي مرجعه المعنى إلى تصحيح الصورة.

كان الموقف من قضية مؤتمر بكن يميل ميلاً شديداً نحو التعصب السياسي. كانت الاتجاهات الفكرية المحافظة والتي تحدد دور المرأة الأساسي في البيت، وترى أن خروجها للعمل مشروط بحاجتها أو امتلاكها ملكات متفوقة تحتاج إليها الأمة هي المسيطرة على الموقف من القضية بصفة خاصة ومن المرأة بصفة عامة. فقد وضع في هذه القضية تأثير متفسير الثقافة الدافعة للمجازاة السياسية ومتغير المنطلقات الأيديولوجية.

مال موقف حزب العمل في قضية مؤتمر الأقليات نحو التعصب السياسي أيضاً، وإن كان بصورة أقل حدة من الموقف من مؤتمر بكن. فالأقباط في إطار التركيبة الأيديولوجية التي يضمها حزب العمل يمثلون إشكالية في المشروع الحضاري الإسلامي، وقد انعكست التباينات بين الفصائل السابق الإشارة إليها على الموقف من القضية، على الرغم من الإجماع على رفض تطبيق توصيف الأقلية على أقباط مصر، فإن التباينات دارت حول هل هناك وجود لمشكلة قبطية أم لا. فعلى سبيل المثال بينما أقر عادل حسين بوجود مشكلة قبطية لابد من التعامل معها، فسبأ أحد الكوادر الشابة في الإخوان المسلمين أنكر ذلك تماماً. وهناك من تجاهل الموضوع تماماً وبالتحديد من قبل الرموز الكبيرة المعبرة عن الإخوان المسلمين، وأيضاً رموز التيار الديني ذو الميول الليبرالية - وبعض النظر هل كان هذا التجاهل مقصود خفية التورط في قضية لا يعرف المدي الذي يمكن أن تصل إليه أو غير مقصود مرجعه عدم الاهتمام. ومع ذلك سيظل هذا التجاهل تعبيراً عما يطلق عليه المكبوت عنه في الخطاب، فإن هذا التجاهل يشير في النهاية لوجود إشكالية في التعامل مع القضية. والأمر المثير للغرابة الشديدة، أنه على الرغم من الإجماع حول رفض تطبيق توصيف الأقلية على الأقباط، فإن البرنامج الانتخابي لحزب العمل ١٩٩٥ لم يتعامل مع الأقباط إلا بصفتهم أقلية، ولم يشر إليهم إلا باعتبارهم أقلية. كما لم يتعرض البرنامج لوجود ما يسمى بمشكلة قبطية على الإطلاق. هذا فضلاً عن الانشقاقات والفرز في التعامل مع الأقباط، إذ قصر تعامله مع الأقباط على فئتين، المتدينون والوطنيون، لأن هاتين الفئتين هما اللتين 'يقفون صفاً واحداً مع المسلمين المتكئين والوطنيين في قضايا مؤتمر بكن ومؤتمر السكان' (١). ومن ناحية أخرى فقد تعامل الحزب مع هذه القضية بطريقة تتسم بالذكاء والحكمة إذ فتح صفحات جريدته أمام عدد كبير من الأقباط المصريين الذين أخذتهم الحماسة وأكدوا أنه لا وجود لمشكلة قبطية واستدعوا التاريخ مراراً وتكراراً للتأكيد على ذلك. ومن ناحية أخرى فإن مركز ابن خلدون كان هدفاً مباشراً وأساسياً للتعصب السياسي من قبل غالبية المشاركين في الحوار تمثل في كم كبير من التشهير والتخوين والاتهام بالعمالة.

أما الموقف الوحيد الأميل للتصالح السياسي الشديد كان الموقف من تقييم ثورة يوليو. وترى للباحثة أن الموقف من هذه القضية لا يعبر بصدق عن الاتجاهات الحقيقية للحزب، فهذه القضية لا تعمه مماساً مباشراً. كما أن تركيبتها المتنوعة لا تجعل للعلاقة الثارية بين الثورة والإخوان

المسلمين السطوة في تحديد الموقف من القضية، خاصة وأن التحليل انصب على عام ١٩٨٦ أي قبل حدوث التحالف الرسمي والمعلن مع الإخوان المسلمين.

• جاء الحزب الناصري في المقام الثالث من حيث التعصب المياسي إذ بلغت نسبة تعصبه ٤٠% ولذلك موقفه يميل للتسامح المياسي بصفة عامة.

كان موقف الحزب الناصري من القضايا التي تمعه مساسا مباشرا - وهي قضية تقييم ثورة يوليو بالأساس - يميل ميلا شديدا نحو التعصب المياسي، وبصورة أقل حدة كان موقفه من قضية مؤتمر الاكليات. بينما تعد قضية تقييم ثورة يوليو من انصب القضايا التي تكشف عن الاتجاهات الحقيقية للحزب الناصري على اعتبار أن مشروع يوليو يعتبر الأساس الإيديولوجي للحزب الناصري بما يتضمنه من ثوابت أساسية مثل التأكيد على دور الدولة المركزية في تحقيق النهضة القومية وسيطرة الشعب على الثروة والسلطة وإعادة تصحيح المسار الاقتصادي...^(١) فإن قضية مؤتمر الاكليات تأتي في مرتبة ثانية من حيث حساسيتها للحزب. تتبع هذه الحساسية من موقف التيار الناصري من الغرب أساسا واستمرار سيطرة عقيدة المؤامرة على عديد من رموزه وتحصيل الغرب المسؤولية الأولى عن إجهاض التجربة الناصرية، ولذا غلبت النظرة للمؤتمر على أنه يستهدف تمزيق الوطن خدمة للمخطط الإمبريالي الصهيوني، هذا فضلا عن تأثير موقف هيكل من المؤتمر نظرا لما يتمتع به من مكانة مرجعية لدى عديد من الناصريين. وعلى هذا فإن مواقف الحزب الناصري من القضية من القضييتين الأكثر حساسية وخلافة بالنسبة له مالت ميلا شديدا نحو التعصب المياسي، وإن تفوق هذا الميل في حالة قضية تقييم ثورة يوليو على قضية مؤتمر الاكليات نظرا للاختلاف في أهمية القضية ووضعها في النسق الفكري والإيديولوجي للحزب. ومن ناحية أخرى فإن هذه النتيجة تشكل في مدي صدق موقفه الاميل للتسامح المياسي في القضايا الأخرى والتي لاتتمتع مساسا مباشرا أو تتوافق إلى حد كبير مع عديد من أفكاره ورواها مثل موقفه من المرأة. فعلى سبيل المثال تبني الحزب في برنامجه الانتخابي لعام ١٩٩٥ موقفا تقديما من قضية المرأة، إذ دعا لفتح كل مجالات المشاركة أمام المرأة وحدد مسؤولية المثقفين والإعلاميين والحركات النسائية والمنظمات غير الحكومية بالتحرك صوب هذا الهدف لرايدي وجماعات^(٢)، كما أن قضية الدين لا تحتل موقعا محوريا في برنامجه، حيث لا يمثل الدين أساسا إيديولوجيا له.

• كان حزب التجمع أكثر الأحزاب ميلا نحو التسامح المياسي في القضايا محل التحليل، إذ بلغت نسبة تسامحه حيال القضايا مجتمعة ٨٤% اتخذ موقفا أميل للتسامح المياسي في القضايا ذات الأهمية والحساسية بالنسبة له وهما قضية تقييم ثورة يوليو وقضية مؤتمر الاكليات. فقد كان أكثر تحورا من سيطرة سمات الشخصية الدوجماتية في رؤيته لمشروع يوليو، كما كان أقل تأثرا بالضغط الدافعة للمجاعة حيال قضية مؤتمر الاكليات والتي تركزت في إنكار وجود ما يسمى مشكلة قبطية واتهام المركز صاحب فكرة المؤتمر بالعمالة والتآمر. أما بالنسبة لقضية نصر حامد أبو زيد، فعلى الرغم من عدم حساسية القضية بالنسبة للحزب، نظرا لعدم استتاده لمرجعية دينية بل ولميوله العلمانية، فإنه لم يسمع للتشهير بمخالفه إلا في أضيق الحدود.

وفي نهاية عرض النتائج الخاصة بالأحزاب المياسية ينبغي الإشارة إلى أن الحق في الاختلاف وموقع الآخر المختلف لم يكن لهما محل واضح على خريطة البرامج الانتخابية للأحزاب المياسية محل التحليل.

لقد اكدت على الأحزاب أنها البديل الوحيد للتغيير والإصلاح. ومن ناحية أخرى لم يأت أي ذكر لمبدأ الحق في الاختلاف في برنامج حزب الوفد والحزب الناصري. وعندما ظهر برنامج حزب العمل كانت ممارسته مشروطة بقود عدم خيانة أو إهانة لثوابت الأمم الدينية والامستراتيجية. كان حزب التجمع هو الحزب الوحيد الذي أكد على ضرورة ضمان الحقوق الأساسية للامتنان المصري وخاصة حرية الرأي والتعبير والاعتقاد دون قيود أو شروط مائة^(١).

مالت مواقف منظمات المجتمع المدني الأخرى - غير الأحزاب - ميلا كبيرا في غالبيتها نحو التسامح السياسي، وربما يعود ذلك إلى طبيعة تركيبها ونوعية نشاطها، فهي منظمات ليست ذات طابع سياسي مباشر بالأساس، معنية بحقوق الإنسان ومساائل الفكر والثقافة، تولى أهمية كبيرة للحرريات الفكرية مثل حرية التعبير والتفكير والاعتقاد، كما أنها ليست أطراف مباشرة في القضايا محور التحليل. تضاعفت هذه العوامل مجتمعة في صياغة مواقف تتحو نحو التوفيقية والوسطية وتتركز على ضرورة حماية مبادئ وحرريات مستقرة ومقرة محليا ودوليا مثل حريات التعبير والتفكير والاعتقاد والحرية الأكاديمية.

أما بالنسبة لعينة جريدة الأهرام - باعتبارها تعبر بدرجة أو أخرى عن آراء ومواقف عديد من أفراد نخبة المجتمع المدني وإن كان بصورة فريدة - فقد مالت مواقفها نحو التسامح السياسي في كل من قضايا بكين ونصر أبو زيد وتقييم ثورة يوليو مقابل ميلها للتعصب السياسي في قضية مؤتمر الأقليات. وربما يعود ذلك إلى طبيعة توجهات الصحافة وعلاقتها بالنظام السياسي، فهي في النهاية صحيفة شبيهة قومية، أدرك القائمون عليها مدى حساسية القضية الأخيرة للنظام السياسي المصري وتوجهاته لإراءها.

أما بصدد مواقف الأطراف المباشرة في بعض القضايا، ويقصد بالمباشرة هنا إما أن تكون القضايا المثارة ذات أهمية خاصة بالنسبة لها إما إنها أطراف مباشرة وفاعلة في القضايا محور التحليل. وقد تمثلت هذه الأطراف بالتحديد في الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. تراوحت هذه المواقف بين مواقف تميل للتعصب السياسي ميلا شديدا مثل موقف الأزهر من مؤتمر بكين إلى مواقف تميل للتسامح السياسي ميلا شديدا مثل موقف الكنيسة القبطية بصدد نفس القضية، أو موقف يميل ميلا طفيفا نحو التعصب السياسي مثل موقفها من مؤتمر الأقليات، أو موقف يميل ميلا طفيفا نحو التسامح السياسي مثل مواقف مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية من نفس القضية. كان وراء كل موقف من هذه المواقف عديد من المتغيرات الوسيطة. بينما كان وراء موقف الأزهر منطلقات دينية تتعارض مع ما يطرحه مؤتمر بكين من أفكار وروى. ففي حالة الكنيسة القبطية رغم التشابه في المنطلقات الفكرية مع الأزهر من حيث استنادها إلى أساس ديني أيضا - كان هناك متغيرا آخر حكم موقفها وهو الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتية. وهي نفس الاعتبارات والحسابات التي حكمت موقفها من مؤتمر الأقليات، فالكنيسة في المقام الأول والأخير تمثل أقلية في المجتمع، والأقلية دوما أكثر حساسية من الأغلبية تجاه ما هو سائد من قيم ومعايير وبالتالي أكثر ميلا للمجازاة، بمعنى إنها تفكر جيدا قبل أن تتجاوز الخطوط الحمراء من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنها أكثر حساسية تجاه الدولة. منعت هذه المحددات الكنيسة من اتخاذ موقف حدي من مؤتمر مثل مؤتمر بكين يشترك فيه النظام الحاكم، كما دفعتها لصياغة موقف توفيقية يرضي الدولة من ناحية ويستجيب ولسو استجابة جزئية ودبلوماسية للضغوط من قبل حزب العمل والأزهر الشريف للمطالبة بضرورة إعلان موقفها من مؤتمر بكين، وربما يكون اختيار رجل دين يتسم بقدر من الليبرالية ليعبر عن موقف الكنيسة له مغزى في هذا الصدد. وبالنسبة لمؤتمر الأقليات، فقد تمثلت الاعتبارات البرجماتية والحسابات السياسية التي حكمت الموقف حياله في إدراك خطورة الخروج عن الثقافة

الدافعة للمجاعة (الاتجاهات السائدة إزاء القضية في ذلك الوقت) خاصة في إطار مناخ محيط بالقضية والمؤتمر يتم بالحدة والتوتر الشديد، وكذلك خشية إحراج الدولة في ظروف تحظى فيها القضية القبطية باهتمام محلي ودولي على السواء.

على الرغم مما تعرض له مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية من ضغوط هائلة من قبل أطراف عديدة جعلته يشعر بالتهديد السياسي، والحصار، وما يفترضه ذلك وفقاً لأدبيات التسامح السياسي ومفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة من تصعيد الميول للتعصب السياسي، فإن موقفه كان يتوسط المتصل بين التسامح والتعصب السياسي مع ميل طفيف نحو التسامح السياسي. وقد يكون مرجع ذلك حرص المركز على الالتزام بقيم المجتمع المدني - وهو مجال اهتمامه الأكاديمي أساساً - وعلى رأسها قيمة الحق في الاختلاف، وإذا قام بنشر كل ما كتب من مقالات تهاجم المؤتمر في نشرته.

التساؤل الثالث:

لقد طُغت الإجابة على التساؤل الثالث المعني بمسار تطور قيمة التسامح السياسي المقارنة بين فترتين ١٩٢٣- ١٩٣٠ و ١٩٨٢-١٩٩٦ من حيث المقدمات والنتائج، وذلك بهدف استكشاف العمق التاريخي للظاهرة، وأيضاً تقييم مدى صلاحية وملئمة الاقتراب التاريخي في التفسير.

تشابهت الفترتان في عدد من الجوانب، فقد كانتا فترتي تحول ليبرالي بدءاً بدمستور ١٩٢٣ في الفترة الأولى، وبالسماح بانفراجه ديمقراطية ١٩٨٢ عقب قرارات سبتمبر القمعية ١٩٨١ في الفترة الثانية. كما سادها قدر كبير من التنوع الفكري والسياسي تمثل في بروز عديد من الاتجاهات والتيارات السياسية والفكرية خاصة للتيارين العلماني والإسلامي بكل رواتهما. وكذلك ازدهار المقوم التلقيني للمجتمع المدني ازدهاراً كمياً ملحوظاً من حيث ظهور أحزاب سياسية جديدة ونقابات وجمعيات أهلية ويقدر ما كانت البدايات مبشرة بتطور ليبرالي، فإن النهايات كانت على النقيض من ذلك، فقد انتهت الفترة الأولى بدمستور ١٩٣٠، كما شهدت التسعينات تقييد أو تقليص للانفراجه الديمقراطية- التي كانت قد بدأت- تتمثل في إصدار قانون النقابات المهنية الموحد وتعديل قانون الأحزاب السياسية وقانون العقوبات. كما شهدت الفترتان مناخاً سياسياً وفكرياً يسوده الاستقطاب الحاد بين كل من التيارين الديني والعلماني.

وكما تشابهت المقدمات تشابهت أيضاً النتائج. فلم يسفر التحول المفيد نحو الليبرالية علمي المستوى الدستوري والقانوني والسياسي عن أي تحول ليبرالي على مستوى الفكر والممارسة. والمقارنة هنا ستتصب فقط على التيارين السياسيين الأساسيين للذات تم تحليل مواقفهما في كلا الفترتين وهما التيار الليبرالي والتيار الإسلامي. فقد مالت مواقفهما نحو التعصب السياسي في القضايا ذات الحساسية والأهمية في كلتا الفترتين مع اختلاف الدرجة، وبالتالي من الصعب القول بأنه بعد مرور ستين عاماً أو أكثر حدث تحول تراكمي إيجابي نحو مزيد من التسامح السياسي. فلم يختلف موقف حزب الوفد في كلتا الفترتين، حيث مالت موقفه ميلاً شديداً نحو التعصب السياسي في كل القضايا محور التحليل. أما بالنسبة للتيار الإسلامي والذي حير عنه كل من جماعة المنار وحزب العمل، فقد حدث تغير طفيف نحو مزيد من التسامح السياسي بالنسبة لحزب العمل، مرجعه بالطبع التنوع الأيديولوجية التي يضمها، فهو ليس تعبيراً خالصاً عن الإخوان المسلمين، كما ظل موقف الإخوان المسلمين امتداداً لموقف جماعة المنار.

والأمر المثير للدهشة والذي كشف عنه تحليل مضمون الخطاب أنه بجانب عدم حدوث هذا التراكم، فإن نفس الإشكاليات الثقافية التي كانت مثارة في هذا الخطاب في الفترة ٢٣-١٩٣٠ هي تقريبا نفس الإشكاليات التي أثرت ٨٢-١٩٩٦. ومن أبرز هذه الإشكاليات إشكالية حدود التعبير وإشكالية العلاقة بالآخر الحضاري.

ومن ناحية أخرى فإن تتبع وضعية المجتمع المدني بصفة عامة في كلتا الفترتين يكشف عن نفس نقاط الضعف وجوانب القصور، والذي يتمثل أبرزها في الإدارة السلطوية للعلاقات داخل المنظمات، التخصصية في العلاقات وضعف الموسمية، الصراعات الداخلية. وربما يكون اقتباس تقييم لآئحة الأحزاب السياسية ٢٣-١٩٣٠ خير دليل على أننا نقف في نفس مواقفنا من قرابة سنتين عاما. يقول لادو "وكانت الأحزاب جميعا وبلا استثناء تتبع شخصا واحدا تتجمع فيه كفاءة الحزب كله ويقرر مصيرها أكثر مما تقرر المبادئ. كما قامت أكثر نشاطات الأحزاب على المزاج الشعبي أكثر مما تحركت وفق المبادئ الحزبية، ولا أدل على ذلك من أن المثقفين المصريين مع أنهم أثروا الحياة الحزبية بالكثير من أفكارهم وأصنامهم إلا أنهم لم يلتحقوا أبدا بتطويعاتها".^{٢٥}

إن هذا التقابله الطاعني بين الفترتين أو بمعنى أدق الركود الشديد في حياتنا الفكرية والسياسية والذي يجعلنا نعيش أسري نفس الإشكاليات ونفس المواقف لم يترك مجالا للاختلاف إلا في التفاصيل. تتركز أبرز وجه الاختلاف بين الفترتين محل الدراسة في النوعية السائدة من المؤشرات الدالة على التعصب السياسي. فبينما سادت المؤشرات المرتبطة بالتقاليد الدافعة للمجاعة في الفترة ٢٣-١٩٣٠ بصورة أكثر بروزا- والتي تمثلت في الإصرار على توقيع العقاب المادي والمعنوي على من يخرج عن الإجماع أو المبتكر من قيم ومعايير وأعراف (الشهير والتكفير واستعداد السلطة والمجتمع والمطلبة بالحرمان من تقلد المناصب العامة ...) - وذلك في مقابل ظهور أكثر خفوتا المؤشرات ذات الارتباط بالشخصية السلطوية والدوجماتية. فإن الصورة انقلبت في الفترة ٨٢-١٩٩٦، إذ كان الغلبة للمؤشرات المرتبطة بالشخصية السلطوية والدوجماتية والتي تمثلت في اتخاذ مواقف حدية وسيادة النزعة الماضوية والاستراتيجية في التفكير والميل إلى تبني الأنماط الثابتة في اتخاذ المواقف والاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة والتبسيط المخل أو المبالغة الشديدة في تقييم الأمور.

على الرغم من تشابه الاتهامات التي تعرض لها كل من طه حسين وعلي عبد الرزاق ونصر حامد أبو زيد من حيث الطعن في الدين والتكفير والافتهام بالإلحاد، فقد اختلف موقف القضاء من طه حسين عن نصر أبو زيد، فيقدر ما كان الموقف من طه حسين نموذجاً للمواقف الموضوعية النقدية المتوازنة في تقييم كتاب "في الشعر الجاهلي" واعتبار ما ورد فيه من أخطاء غير مقصود وبدرجة الكتيب من تهمة الطعن في الدين، بقدر ما كان حكم محكمة الاستئناف في قضية نصر أبو زيد نموذجاً للخطابات المتمسكة كلما يتوفر، فقد حصل هذا الحكم بكم من المؤشرات الدالة على التعصب السياسي لم يتوفر في أي خطاب آخر مثل التكفير والافتهام بالنزعة والحكم بالردة والشهير واستعداد السلطة على المؤلف سواء تمثلت في الدولة أو الجامعة ومصادرة حقه في التعبير والتفكير والتدريس. ومن ناحية أخرى بينما استدعت النيابة العامة طه حسين لمناقشته في الكتاب، واستدعت هيئة كبار العلماء بالأزهر الشيخ علي عبد الرزاق لنفس الغرض، فإن محكمة الاستئناف لم تستدع نصر أبو زيد لمناقشته في كتاباته. كما اختلف موقف الجامعة من قضية طه حسين عن قضية نصر أبو زيد، فلم تخضع الجامعة للضغوط المطالبة بفصل طه حسين من منصبه الجامعي، وإن كان خضوعها للثقافة الدافعة للمجاعة اتخذ شكلا آخر تمثل في شراء الكتاب وحجبه عن القارئ. أما في حالة نصر أبو زيد فقد كان هناك اختلاف

بين موقف اللجنة العلمية التي دافعت عن تقرير المحكمين الرافض لترقية الباحث وموقف مجلس كلية الآداب ومجلس قسم اللغة العربية، وقد انتهى الأمر لصالح نصر أبو زيد إذ حصل على الترقية.

نخلص مما سبق أنه رغم وجود بعض الاختلافات في التفاصيل، فإن تشابه النتائج العامة بدرجة كبيرة يعني أن الاقتراب التاريخي اقتراب ملائم للتفسير على المستوى الأكاديمي في هذا الموضوع، وإن ما يحكم تجربتنا السياسية من نقاط تواصل يفوق بكثير نقاط الانقطاع. كما يعني على المستوى الحياتي أننا مازلنا أسرى التاريخ والثقافة التقليدية والبنية العقلية المحافظة، وإن ما يلحق حياتنا من تغيرات لا يلحقها سوى في التفاصيل وليس الكليات.

التساؤل الرابع:

كشفت بروز مؤشر ما أو مجموعة من المؤشرات دون أخرى عن الاقترابات التفسيرية الأكثر ملائمة في التفسير، وبالتالي تقييم مدى نجاحها في ذلك. وكذلك أي المحددات الأكثر وضوحاً وتأثيراً في هذا الشأن. كانت الثقافة الدافعة للمجاعة (اقتراب الثقافة السياسية) والشخصية السلطوية والدوجماتية (اقتراب علم النفس السياسي) وراء تفسير كثير من المواقف أو ثل معظمها كمتغيرات مستقلة. وقد وضع ذلك في نوعية المؤشرات التي تصدرت تحليل الخطاب. ففي الفترة من ١٩٢٣-١٩٣٠ كان لمؤشرات التكفير والتشهير واستمداء السلطة والمجتمع والمطالبة بالحرمان من تقلد المناصب العامة والتدريس في الجامعات ومصادرة أو تقييد حرية التعبير الصدارة، وهي كلها مؤشرات مرتبطة بالثقافة الدافعة للمجاعة السياسية وما تمارسه من ضغوط بهدف إحداث التأثير القيمي والمعلوماتي المطلوب، وكذلك من خلال الإصرار على توقيع العقاب المادي على المختلف (استمداء السلطة والمجتمع - الحرمان من تقلد المناصب العامة والتدريس في الجامعات)، وكذلك العقاب المعنوي (التشهير والتكفير). وأيضاً من خلال صياغة تصور لمدي الحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع (مؤشر حرية التعبير).

أما في الفترة من ١٩٨٢-١٩٩٦ كان لمحدد الشخصية السلطوية والدوجماتية دوراً كبيراً، وقد انعكس ذلك في غلبة مؤشر المواقف الحدية على كافة المؤشرات الأخرى مما يكشف عن بنية عقلية وفكرية تسيطر عليها المحافظة الفكرية والتصلب والحدية والمبالغة الشديدة أو التيسيط المخل في النظر للأمور. فضلاً عن الاعتقاد بالنقارة الأخلاقية للجماعة مقابل التلوث الأخلاقي للأحرار، والميل لتبني الأساطير الثابتة في اتخاذ المواقف، والركون إلى النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير.

سيطر على الخطاب حول كل قضية من القضايا محور التحليل عدد من السمات السابق الإشارة إليها، وذلك بغض النظر عن اختلاف التيارات السياسية والفكرية المشاركة في الجدال. فبينما برزت النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير، وكذلك التيسيط المخل أو المبالغة الشديدة في قضية مؤتمر الاقليات، فإن الاستقطاب الشديد في المواقف وتبني التصنيفات الحادة والاعتقاد بالنقارة الأخلاقية للجماعة وضع في قضية مؤتمر بكين. أما قضية تقييم ثورة يوليو فقد سيطر على الخطاب المعنى بها الاستقطاب الحاد والنزعة الماضوية والاستاتيكية فسي التفكير أيضاً، وكذلك المبالغة والتعميم الشديدين. ولم تختلف قضية نصر حامد أبو زيد عن تقييم ثورة يوليو في نوعية السمات المسيطرة على الخطاب، إذ سيطر عليها أيضاً التصنيفات الحدية والاستقطاب فسي المواقف، وكذلك التعميم والمبالغة الشديدين.

يقدر ما نجح كل من القربان الثقافية السياسية والقربان علم النفس السياسي وما طرحاه من مفاهيم (مفهوم الثقافة الدافعة للمجاعة - مفهوم الشخصية السلطوية والدوجماتية) في تفسير كثير من المواقف، يقدر ما كان نجاح القربان النخبة السياسية نجاحا جزئيا. هذا القربان الذي يفترض أن النخبة أكثر تسامحا من الجمهور استنادا لبعض المقولات النظرية مثل أنها حاملة العقيدة الديمقراطية أو لبعض المحددات مثل التنشئة السياسية والتجديد الانقشائي. فقد أثبتت الدراسة وبذلك اتفقت مع الدراسات التي انتقدت القربان النخبة السياسية، أن هذه النخبة ليست أكثر تسامحا وليست حاملة للعقيدة الديمقراطية، فمن بين أربعة أحزاب سياسية، مالت مواقف حزبين منهم إلى التعصب السياسي بصفة عامة (حزب الوفد وحزب العمل)، أما الحزب الثالث، فرغم ميل موقفه نحو التسامح بصفة عامة، إلا أن خطابه حيال القضايا الهامة والحساسة بالنسبة له مائل شديدا نحو التعصب السياسي (الحزب الناصري).

إن عدم ملائمة القربان النخبة السياسية في تفسير مواقف عينة الأحزاب السياسية لا يعني عدم صلاحيتها على الإطلاق، فربما يكون أكثر ملائمة في تفسير مواقف نخب منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية بحكم ما تحتويه من تنوع آيديولوجية وفكرية. فهذه المنظمات في الغالب تضم أعضاء منتقلي الانتماءات السياسية والفكرية مما يجعل عملية التنشئة السياسية عند الكبر أكثر نجاحا. كما أن تركيبتها تفرض عليها في معظم الأحوال السعي للوصول لحلول وسط.

تبقى ملاحظة أخيرة خاصة بالقربان النخبة السياسية، تتعلق بمحددات تسامحها، وبالأخص كل من محدد التجديد الانقشائي ومحدد التنشئة السياسية. تعتقد الباحثة أن وجود هذه المحددات لا يمثل farkا بل مضمونها هو المتغير الأكثر أهمية. بمعنى أي معايير يتم على أساسها التجديد وأي قيم وأعراف تتضمنها عملية التنشئة. ومن ناحية أخرى أكدت هذه الدراسات الفرض الذي طرحه أحد منتقدي القربان النخبة السياسية، وهو أن متغير الحسابات السياسية يلعب دورا أكثر أهمية في تحديد المواقف ومصياغتها من المبادئ الديمقراطية المجردة.

لا تعمل المتغيرات المستقلة مثل الثقافة الدافعة للمجاعة أو الشخصية السلطوية والدوجماتية في فراغ، ولكنها تعمل وتؤثر إيجابا وسلبا من خلال متغيرات وسيطة. بمعنى أن هناك متغيرات وسيطة تلعب دورا هاما قد يعظم من أثر المتغيرات المستقلة أو يحد منها. تتحدد أهم المتغيرات الوسيطة في المناخ السياسي والفكري السائد، موضع القضية في النظام القيمي والنسق الفكري للمرء أو الجماعة وأهميتها في سلم أولوياته أو أولوياتها والموقف الإيديولوجي منها، وكذلك الاعتبارات البرجماتية والحسابات والخصومات السياسية، ونوعية الاتجاهات السياسية السائدة، هل تميل نحو المحافظة أم التقدمية، وأخيرا طبيعة العلاقة بالدولة.

لمبت هذه المتغيرات دورا هاما في تفسير كثير من المواقف في كل من فترتي الدراسة. فقد انعكس المناخ السياسي والفكري السائد على الخطاب، بمعنى أن سيادة المناخ الانقشائي في كل من فترتي الدراسة بين التيارين العلماني والديني، وبالتالي الإدراك الأعلى للتهديد السياسي من قبل كل تيار تجاه الآخر، وأن كل تيار يبني نفى الآخر واستبعاده، أدى إلى تصعيد قيمة التعصب السياسي، مما عزز من تأثيرات الثقافة الدافعة للمجاعة والشخصية السلطوية والدوجماتية. كما كانت هناك علاقة إيجابية بين الاتجاهات الفكرية المحافظة وسيادة قيمة التعصب السياسي (الوفد في كل القضايا في فترتي الدراسة والمنار في الفترة الأولى وحزب العمل في قضية بكنين والأزهر في قضية بكنين أيضا). وغني عن البيان أن الميول والاتجاهات المحافظة من أكثر العوامل المؤثرة لسيادة الثقافة الدافعة للمجاعة وتعميق سمات الشخصية السلطوية والدوجماتية. كما لعب متغير أهمية القضية في النظام القيمي والنسق الفكري للمرء والجماعة دورا هاما، فخلافا للقضية أو مسماتها وترا حساسا في النسق الفكري والنظام القيمي يعد متغيرا هاما في

تفسير كثير من المواقف، كما يؤثر علي المتغيرات المستقلة سلبا وإيجابا. وبصورة أكثر وضوحا لا يمكن الحكم علي موقف فاعل معين أنه متسامح تجاه قضية ما إذا كانت هذه القضية ليست خلافية بالنسبة له أو لا تتمعه معنانيا مباشرا، وهذا انطلاقا من الطرح النظري القائل بضرورة التمييز بين التسامح واللامبالاة والمحذر من خطورة الخلط بينهما وتفسير اللامبالاة علي أنها تسامح. وقد وضع دور هذا المتغير في موقف الحزب الناصري من قضية تقييم ثورة يوليو وموقف حزب العمل من قضية بكن وموقف حزب الأحرار الدستوريين من كسل من قضية الإسلام وأصول الحكم وفي الشعر الجاهلي وموقف الوفد من ثورة يوليو، والأخوان المسلمين من قضية نصر حامد أبو زيد. كما لعبت الاعتبارات البرجماتية والحسابات السياسية دورا هاما في تفسير كثير من المواقف، فبينما عززت حسامية الوفد تجاه الجماهير الميل للمجازاة والتشدد والتصلب في المواقف، فأنها قللت من تأثيرات الميل للمجازاة والشخصية الدوجماتية في حالة موقف حزب العمل من قضية نصر أبو زيد. كما لعبت دورا هاما في صياغة موقف الكنيسة القبطية من مؤتمر الاكليات، وكذلك موقف حزب الأحرار الدستوريين من قضية في الشعر الجاهلي.

علي الرغم من اختلاف تأثير هذه المتغيرات الوسيطة علي المتغيرات المستقلة سلبا وإيجابا بمعنى أنها قد تعمق من تأثيرات الثقافة الدافعة للمجازاة والشخصية السلطوية والدوجماتية، وقد تحد من تأثيرهما ودورهما، فإن الدراسة أثبتت أن المول كان لصالح تعزيز المتغيرات المستقلة أكثر من الحد من تأثيرها.

خلاصة ما سبق :

- ضعفت تواجد قيمة التسامح السياسي علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني محل الدراسة في كلتا الفترتين في عينة الأحزاب السياسية.
- وضوح قيمة التسامح السياسي في خطاب منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية.
- الصلاحية الكبيرة الذي تمتع بها الاقتراب التاريخي في تفسير الظاهرة في الواقع المصري.
- التأكيد علي أهمية متغير الثقافة الدافعة للمجازاة (اقتراب الثقافة السياسية) ومتغير الدوجماتية والسلطوية (اقتراب علم النفس السياسي) في تفسير كثير من المواقف باعتبارهما من أبرز المتغيرات المستقلة.
- عدم كفاية اقتراب نخبة السياسية في صورته النظرية كمحدد للتفسير وصعوبة التعويل عليه.

- هناك متغيرات ومبعدة قد تدعم من دور الثقافة الدافعة للمجازاة والشخصية السلطوية والدوجماتية، وقد تقلل من تأثيرهما. ومن ناحية أخرى لعبت هذه المتغيرات دورا أكثر أهمية من محدثات التسامح السياسي التي وردت في الدراسات النظرية والإمبريقية مثل المحدثات الديمغرافية والاجتماعية مثل التعليم والعيش في الحضر والمعم أو بعض

المحددات النفسية مثل تقدير الذات وطبيعة هيكل ترتيب الحاجات الإنسانية أو حتى المحددات السياسية مثل الانضمام لروابط طوعية والمشاركة السياسية. لقد توافرت معظم هذه المحددات في حالة النخبة محل الدراسة، ومع ذلك لم يكن لها تأثير في تجذر قيمة التصامح السياسي لديها.

ثانيا: النتائج الفرعية

تكلفة التصيب : كانت تكلفة باهظة الثمن وشديدة الوطأة تمثلت آثارها المباشرة في التراجع في حالة علي عبد الرازق وطه حسين، إذ أدرك الرجلين أن مخاطر التراجع أقل خطورة ووطأة من نتائج الإصرار علي الموقف، لذا قام طه حسين بحذف الفصول التي أثارت الجدل من كتابه وإعادة طبعه باسم في الأندلس الجاملي، كما امتنع علي عبد الرازق عن إعادة طبع كتابه طيلة حياته وعاد مرة أخرى لزمرة علماء الأزهر. وفي حالة نصر أبو زيد كانت التكلفة المباشرة خروجه من مصر. كما تمثلت الآثار غير المباشرة -وهي الآثار الأكثر خطورة وتأثيرا علي مسيرة النهضة المصرية والتطور السياسي والثقافي علي المدى الطويل- في عدم اقتصر التراجع علي مستوي السلوك فقط لكي تعبر الأزمة، ولكنه امتد أيضا للفكر، وقد تجلي ذلك في التحول الذي طرأ في الثلاثينات علي فكر طه حسين ومحمد حسين هيكل عندما بدأ يتناولون موضوعات دينية مما أدى إلى تكريس الثقافة الدافعة للمجازاة وضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها عند لحظات بداياتها وكذلك التآكل الداخلي في موقف العلمانيين المصريين. كما تمثلت هذه الآثار غير المباشرة في الفترة ١٩٨٢-١٩٩٦ في تجاهل مناقشة قضايا هامة نحن في أوج الظروف لتناولها بل أن استمرار التعيين عليها قد يكون أكثر ضررا مثل قضية المرأة وقضية الأقلية القبطية، وذلك مقابل التركيز علي قضايا فرعية ليست محل اهتمامنا مثلما حدث في مؤتمر بكين.

ثالثا: بعض الإشكاليات المثارة

تكشف العرض السابق عن عديد من الإشكاليات علي صعيد التطور السياسي بصفة عامة وعلي صعيد الثقافة السياسية المصرية بصفة خاصة :

- إشكالية العلاقة بين التحول الليبرالي والتصامح السياسي، فعلي الرغم من أن الفترتين محل الدراسة كانتا فترتي تحول ليبرالي علي المستوي الدستوري والقانوني والسياسي كما أشرنا سلفا، فأنها لم تعكس علي - أو صاحبها - تحول ليبرالي علي مستوي الفكر والممارسة، وعلي وجه الخصوص فيما يتعلق بالتسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف.
- الديمومة الغريبة والمثيرة للدهشة لإشكاليات ثقافية منذ ستين عاما أو أكثر حتي يومنا هذا ولم تحسم بعد، فقد كشف تحليل مضمون الخطاب عن عدد من الإشكاليات ؛ من أبرزها :

- إشكالية حدود التعبير، فهناك دوما قيود ثقافية ومجتمعية علي حرية التعبير والتفكير

- إشكالية العلاقة بالآخر الحضاري، فهو قابيع دائما في خلفية الصورة، كما أنه العدو والنموذج في آن واحد

- إشكالية سيطرة عقلية المؤامرة والشعور الدائم بالاستهداف من قبل الخارج.

• إشكالية غياب الحوار أو غلبة المونولوج على الديالوج.

والأمر الأكثر غرابة أن هذه الإشكاليات لا تقتصر على تيار سياسي أو فكري دون آخر ولكنها إشكاليات مثارة لدى معظم التيارات السياسية والإيديولوجية، الاختلاف الوحيد هو أسلوب التعامل مع هذه الإشكاليات.

إشكالية سيطرة نفس السمات المعوقة للتطور السياسي في المجتمع المصري وبالتحديد ذات الارتباط بالمجتمع المدني مثل ضعف المؤسسة والشخصانية في العلاقات وغياب الممارسة الديمقراطية والصراعات الداخلية ولزمة التجديد.

الهوامش

- ^١ البرنامج الانتخابي لحزب العمل، مرجع سابق.
- ^٢ راجع البرنامج الانتخابي للحزب الناصري ١٩٩٥، جريدة العربي، ١٢/١١/١٩٩٥
- ^٣ بيلتون مسعد، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢
- ^٤ راجع البرنامج الانتخابية للأحزاب الأربعة: جريدة الوفاء ١٥/١١/١٩٩٥، جريدة العربي ٢/١١/١٩٩٥، جريدة الأمل ٢٧/٩/١٩٩٥، جريدة الشعب ٣/١١/١٩٩٥.
- ^٥ لاندو، مرجع سابق، ص ١٨٠.

قائمة المراجع العربية والإنجليزية

أولاً: المصادر الأولية

المصحف:

- صحيفة البلاغ اليومية في الفترة من ١٠ يوليو ١٩٢٥ إلى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥.
- صحيفة كوكب الشرق اليومية من ١ أبريل ١٩٢٦ إلى ٣١ أغسطس ١٩٢٦.
- صحيفة السياسة اليومية : ١٣ مايو ١٩٢٦ و ٧ يوليو ١٩٢٦
- مجلة المنار الشهرية من أبريل ١٩٢٥ إلى ديسمبر ١٩٢٧
- صحيفة الأهرام من ٢٣ يوليو ١٩٨٦ إلى ٣١ يوليو ١٩٨٦
- من ٧ أبريل ١٩٩٣ إلى ٤ أغسطس ١٩٩٣
- من ٢٢ أبريل ١٩٩٤ إلى ٢٩ مايو ١٩٩٤
- من ٢٠ يونيو ١٩٩٥ إلى ٣٠ سبتمبر ١٩٩٦
- صحيفة الشعب من ٢٢ يوليو ١٩٨٦ إلى ٢٩ يوليو ١٩٨٦
- من ٦ أبريل ١٩٩٣ إلى ٢٣ أبريل ١٩٩٣
- من ٢٦ أبريل ١٩٩٤ إلى ٨ يوليو ١٩٩٤
- من ٢٠ يونيو ١٩٩٥ إلى ٦ سبتمبر ١٩٩٦
- صحيفة الأمل : ٢٣ يوليو ١٩٨٦
- من ٧ أبريل ١٩٩٣ إلى ١٩ مايو ١٩٩٣
- من ٢٠ أبريل ١٩٩٤ إلى ٢٠ يوليو ١٩٩٤
- من ٢٦ أبريل ١٩٩٥ إلى ٣٠ أكتوبر ١٩٩٦
- صحيفة الواد من ٥ يوليو ١٩٨٦ إلى ١٤ أغسطس ١٩٨٦
- ٨ أبريل ١٩٩٣
- ٢٦ مايو ١٩٩٤
- من ٢٢ أغسطس ١٩٩٥ إلى ١١ سبتمبر ١٩٩٥
- صحيفة صوت العرب من ١٠ أغسطس ١٩٨٦ إلى ٢٨ سبتمبر ١٩٨٦
- صحيفة العربي : ١٦ أغسطس ١٩٩٣
- من ٢٥ أبريل ١٩٩٤ إلى ٩ مايو ١٩٩٤
- من ٤ سبتمبر ١٩٩٥ إلى ١١ سبتمبر ١٩٩٥
- من ١٩ يونيو ١٩٩٥ إلى ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦
- جريدة الجمهورية، ١٢ مارس ١٩٩٦
- روز اليوسف، ١٩ يوليو ١٩٩٥
- نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، أعاد
- مايو ، يونيو ، يوليو ، أغسطس ١٩٩٤

البيانات:

- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انتهاك خطير الحرية الأكاديمية، الأهرام ١٩٩٣/٦/٩
- حرية الفكر والوجدان والعقيدة في خطر،

القاهرة، يوليو ١٩٩٥

- بيان المركز المصري لنادى التتم، القاهرة، يوليو ١٩٩٥
- بيان اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي، الأهالي ١٩٩٦/٨/١٤
- بيان اتحاد كتاب مصر، الأهالي ١٩٩٥/٧/٢٨
- بيان المجلس الأعلى للثقافة، الأهالي ١٩٩٥/٦/٢١
- اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، لحظة خطيرة من تاريخ مصر، الأهالي ١٩٩٥/٨/٩
- بيان المثقفين المصريين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥

وثائق قانونية :

- الجريدة الرسمية، العدد ٧، ١٨/٢/١٩٩٣
- حكم هيئة كبار علماء الأزهر في قضية الشيخ على عبد الرازق، مجلة المنار، سبتمبر ١٩٢٥
- حكم محكمة الاستئناف في قضية نصر حامد أبو زيد، القاهرة، فبراير ١٩٩٦
- قرار النيابة العامة في قضية الدكتور طه حسين، القاهرة، إبريل ١٩٩٥
- نص دعوى التزوير في قضية نصر حامد أبو زيد، القاهرة، فبراير ١٩٩٦

البرامج الحزبية :

- البرنامج التأسيسي لحزب الوفد الجديد ١٩٧٧
- البرنامج الانتخابي لحزب العمل، جريدة الشعب ١٩٩٥/١١/٣
- البرنامج الانتخابي للحزب الناصري، جريدة العربي ١٩٩٥/١١/٢
- البرنامج الانتخابي لحزب التجمع، جريدة الأهالي ١٩٩٥/٩/٢٧
- وثائق المؤتمر الرابع لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، ١٩٩٨

وثائق متنوعة:

- إعلان الأمم المتحدة حول التسامح، رواق عربي، إبريل ١٩٩٦
- تقرير المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين ٤ - ١٥ سبتمبر ١٩٩٥
- خطاب أحمد المصاوي الرئيس الأسبق لاتحاد نقابات عمال مصر في افتتاحه للجمعية العمومية للاتحاد للدورة النقابية ١٩٩١-١٩٩٥، ١٩٩١

ثانيا : المراجع باللغة العربية

١. الكتب باللغة العربية:

١. إبراهيم، سعد الدين، (محرر)، المشروع القومي لثورة يوليو، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٤.
٢. _____، مصر تراجم نفسها، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.
٣. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول في السياسة والمقاومة، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
٤. الأيوبي، نزيه، الدولة المركزية في مصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
٥. البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.
٦. _____، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ٥٢-١٩٧٠، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.
٧. التلمساني، عمر، قال الناس ولم ألق في حكم عبد الناصر، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠.
٨. الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
٩. _____، المسألة الثقافية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
١٠. الجندي، أنور، المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، بدون تاريخ.
١١. الخليل، سمير وآخرون، التصاميم بين شرق وغرب، بيروت: دار الصافي، ١٩٩٢.
١٢. الرافعي، عبد الرحمن، في أعقاب الثورة المصرية ثورة ١٩١٩، الجزء الأول، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧.
١٣. الرافعي، عبد العزيز، الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة ١٨٧٥-١٩٥٢، دراسة تاريخية سياسية تحليلية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٧.
١٤. الزيات، السيد عبد الحليم، التحديث السياسي في المجتمع المصري، دراسة موسيوقاريخية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.
١٥. السيد، مصطفى كامل، (محرر)، حقبة التحديث السياسية في مصر، دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.
١٦. _____، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري ٥٢-١٩٨١، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.
١٧. السيد، عفاف لطفي، (ترجمة عبد الحميد سليم)، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.
١٨. السعد، رفعت، تأملات في الناصرية، القاهرة: دار الطليعة، ١٩٧٩.
١٩. الشلق، أحمد زكريا، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢-١٩٥٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.
٢٠. المعظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
٢١. العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.
٢٢. الغزالي، عبد المنعم، محاضرات عن الحركة النقابية المصرية العربية الدولية الأفريقية ١٩٢٥-١٩٨٧، القاهرة: الناشر العربي، ١٩٨٨.
٢٣. الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشرعية الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩١.
٢٤. المجلس العربي للطفولة والتنمية، بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة: ١٩٨٩.

٢٥. المولوجي، كمال، (محرر)، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤.
٢٦. ، (محرر)، تحليل نتائج الانتخابات العمالية، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع فريدريش ايبرت، ١٩٩٧.
٢٧. ، (محرر)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع فريدريش ايبرت، ١٩٩٦.
٢٨. الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.
٢٩. النفيسي، عبد الله، (محرر)، الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي، الكويت: بدون ناشر، ١٩٨٩.
٣٠. اسكندر، أمير، صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.
٣١. أمين، أحمد، فجر الإسلام، الجزء الأول، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨.
٣٢. بحر، سميرة، الأقطاب في الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٨٤.
٣٣. بركات، حلم، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
٣٤. بهام الدين، أحمد، أيام لها تاريخ، القاهرة: دار للكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧.
٣٥. تومسون، مايكل، ولغرون، نظرية الثقافة (مترجم)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧.
٣٦. حسين، طه، في الشعر الجاهلي، النص الكامل للكتاب منشور في مجلة القاهرة، إبريل ١٩٩٥.
٣٧. حنا، ميلاد، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.
٣٨. مصر لكل المصريين، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، ١٩٩٣.
٣٩. حوراني، الثروت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١.
٤٠. علاء، محمد، الحركة النقابية بين الماضي والحاضر، القاهرة: مؤسسة دار التعاون للطباعة والنشر، ١٩٧٥.
٤١. عندري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥.
٤٢. غريوش، صفي الدين (محرر)، التطور السياسي في مصر من ١٩٨٢-١٩٩٢، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤.
٤٣. رافت، وحيد، وصول من ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.
٤٤. أربيع، حامد، نظرية التحليل السياسي، محاضرات أقيمت على طلبه قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧١.
٤٥. رزق، يونان، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧-١٩٨٤، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤.
٤٦. رمضان، عبد العظيم، دراسات في تاريخ مصر المعاصر، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.
٤٧. ، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨.
٤٨. رومان، هويدا حلي، العمال والسياسة، القاهرة: كتاب الأمل رقم (٤٥)، ١٩٩٣.
٤٩. شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
٥٠. ، (محرر)، النقد العربي للقائم، المستقبلات الجنبلة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون من مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورجتاون، ١٩٨٦.

٥١. شكر، عبد الغفار، التحالفات السياسية والعمل المشترك في مصر ١٩٧٦-١٩٩٢، القاهرة : كتاب الأهالي رقم (٤٩)، يوليو ١٩٩٤.
٥٢. شكرى، غالى، النهضة والمقروط في الفكر المصري الحديث، بيروت: دار العربية للكتاب، ١٩٨٣.
٥٣. -----، الأقباط في وطن متغير، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
٥٤. شهابى، ابراهيم، تطور النظم السياسية والسياسية، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٤.
٥٥. عباس، رؤوف، (محرر)، أربعون عاما على ثورة يوليو، دراسة تاريخية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢.
٥٦. عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة : مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.
٥٧. عبد الرحمن، عواطف وأخرون، تعميل المضمون في الدراسات الإعلامية، القاهرة : بدون ناشر، ١٩٨٢.
٥٨. عبد الرحمن، صر، كلمة حق، مراجعة للدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة: دار الانصاف، بدون تاريخ.
٥٩. عبد الله، محتر، الاتجاهات التصحيحية الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩.
٦٠. عبد الله، أحمد، (محرر)، تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي، أصال ندوة الاستقلال والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر ١٩١٩-١٩٥٢، القاهرة: دار نهدي للنشر، ١٩٨٨.
٦١. عبد السميع، صرو، اليمن واليسار، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنسانية، ١٩٩٣.
٦٢. -----، النصارى، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مكتبة السترات الإسلامى، ١٩٩٢.
٦٣. عبد المجيد، وحيد، الأزمة المصرية، مخاطر الاستقطاب الإسلامى العلماني، القاهرة : دار القارى العربى، ١٩٩٣.
٦٤. عبد الملك، أنور، نهضة مصر، القاهرة : الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٣.
٦٥. صمار، محمد، (محقق)، الإسلام وأصول الحكم لدى عبد الرزاق، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢.
٦٦. -----، الإسلام والثورة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.
٦٧. عودة، محمد، الوحي الملقود، القاهرة: للثقافة العربية، ١٩٧٥.
٦٨. عيسى، محمد طلعت، البحث الاجتماعى، مبادئه ومناهجه، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١.
٦٩. فؤاد، عاطف، الحرية والفكر السياسى المصرى، دراسات تحليلية في علم الاجتماع، القاهرة : دار المعارف، ١٩٨٠.
٧٠. فتندل، أماني و بن نفيسة، سارة، الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٤.
٧١. لادو، جاكوب، (ترجمة سامى اللوشى)، الحياة الليبية والأحزاب في مصر ١٨٦٦-١٩٥٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.
٧٢. لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٨٨.
٧٣. متولى، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسى الإسلامى في العصر الحديث (مظاهرها وأسباب علاجها)، القاهرة: المكتب المصرى للحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
٧٤. متولى، محمود، مصر والحياة الحزبية والدينية قبل سنة ١٩٥٢، دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠.
٧٥. محمود، زكى نجيب، في حياتنا العقلية، القاهرة : دار الشروق ١٩٧٩.
٧٦. مراد، سعيد، التنقيح والجماعات الدينية في الوطن العربى قديما وحديثا، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٧.
٧٧. -----، الإسلام ونفثة الحول، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٩٣.

٧٨. مراد، محمود، (محرر)، نحو مشروع حضاري عربي، القاهرة: وكالة الأهرام للصحافة، ١٩٩٤.
٧٩. مركز دراسات الوحدة العربية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤.
٨٠. -----، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤.
٨١. -----، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت، ١٩٩٢.
٨٢. -----، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، بيروت، ١٩٩٤.
٨٣. مركز الأهرام للتخطيط والميكرو فيلم، الاستاتين المصرية ١٨٠٥-١٩٧١، القاهرة، ١٩٧٧.
٨٤. مرقس، سمير، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، بطريكية الأقباط الأرثوذكس، ١٩٩٥.
٨٥. مزروعة، محمود، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة: دار المنار، ١٩٩١.
٨٦. مسمد، نيفين، (محرر)، التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣.
٨٧. مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح الديني إلى جماعات اللف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢.
٨٨. ميتشل، تيموتي، الديمقراطية والدولة في العالم العربي، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.
٨٩. هانتلجتون، صموئيل، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، (ترجمة عبد الوهاب طوبى)، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣.
٩٠. هلال، علي الدين، السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣-١٩٥٢، القاهرة: مكتبة النهضة الشرق، ١٩٧٦.
٩١. هويدى، فهمي، الإسلام والديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.
٩٢. وجيه، حسن، أزمة الخليج ولغة الحوار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: دار سمعان الصباح، ١٩٩٢.
٩٣. -----، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤.
٩٤. وجيه، مراد، (محرر)، التسامح الثقافي، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٨٧.
٢. الدوريات :
١. أمين، أحمد، النقد أيضا الرسالة، ١ يونيو ١٩٩٦.
٢. أبو زيد، علا، الوظيفة المعقّدة لأحزاب السياسة ذات التوجه الإسلامى في ظل سياسات التحول الديمقراطي، سلسلة بحوث سياسية (١٠٩)، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٦.
٣. أحمد، عبد العاطي محمد، الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الإسلامى منذ الخلافة الراشدة حتى القرن التاسع عشر، سلسلة بحوث سياسية (٩٨)، مركز البحوث والدراسات السياسية، يونيو ١٩٩٥.
٤. البكوش، ناجي، التسامح صناديق حقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الثاني، السنة الثانية، أكتوبر ١٩٩٥.
٥. السيد، مصطفى كامل، مفهوم المجتمع المدني والتحول العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية، (١٥)، مركز البحوث والدراسات السياسية، إبريل ١٩٩٥.
٦. بيزاني، انجبار، في مواجهة عدم التسامح، اليونسكو، يونيو ١٩٩٢.
٧. جها نجلو، رامين، غاندي والكفاح من أجل اللاعنف، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢.
٨. طه، إيناس، مؤتمر المرأة في بكين، الخصوصية والعالمية، دراسات استراتيجيّة (٣٢)، ١٩٩٥.
٩. طه، هند، مفهوم الضياع، دراسة نظرية وسيكومترية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٣١، العدد ٢، مايو ١٩٩٤.

١٠. عيسى، محمد عبد الشفيق، طه حسين والفكر العربي المعاصر، الطبع منهاجاً ومذهباً، المنار، أفرابر ١٩٨٨.
١١. فرحات، محمد نور، التحدية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، العدد ٩١، إبريل ١٩٩٢.
١٢. _____، الثورية أو الطوفان، بحث في شرعية السلطة السياسية في المجتمع العربي الحديث، المنار، يونيو ١٩٩٠.
١٣. قلادة، وايم، هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٤. كامل، نجوي، الصحافة المصرية وقضايا المرأة بالتطبيق علي المؤتمر الدولي للمكان ومؤتمر المرأة، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، يناير ١٩٩٧.
١٥. مندور، مصطفى، النض الذي خلفه طه حسين، الكتاب، مارس ١٩٧٥.
١٦. مرس، سمير، المسار التاريخي لمخطط الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٧. منير، نبيل، إعلان الأقليات وهنسة ثقافات الدول، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٨. وليامز، برنارد، الفضيلة الصعبة، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢.

٣. التقارير :

١. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٢، القاهرة، ١٩٩٣.
٢. _____، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤، القاهرة، ١٩٩٥.
٣. _____، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٥، القاهرة، ١٩٩٦.
٤. مركز ابن خلدون للدراسات الإنسانية، المجتمع المحلي والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، التقرير السنوي ١٩٩٣، القاهرة، ١٩٩٤.

٤. رسائل الماجستير والدكتوراه :

١. عبد الخالق، نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣.
٢. عبد المنعم، أحمد فارس، جماعات المصالح والسلطة السياسية في مصر، دراسة حالة لنقابات المحامين والصحفيين والمهندسين، رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤.

ثالثاً : المراجع باللغة الإنجليزية

الكتب :

1. Almond, G., & Verba, S., The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Boston: Little Brown and Company, 1965.
2. Almond, G., A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science, London: Sage Publications, 1990
3. Attir, M., & Holzner, B., (ed.), Directions of Change. Modernization Theory Research and Realities, Boulder: Westview Press, 1981.
4. Bar-Tal, D., et al.,(ed.), Stereotyping and Prejudice. Changing Conceptions, New York: Springer Verlag, 1989.
5. Batra, T., Human Rights. A Critique, New Delhi: Metropolitan Book Co., 1979.
6. Bell, D., Theories of Social Change
7. Berelson, B., & Lazarsfeld, P., Voting, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954
8. Bockenford, E., State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York: Berg Publishers Limited, 1991.
9. Bottomore, T.B., Elites and Society, London: Penguin, 1964.
10. Brownlie, I., Basic Documents of Human Rights, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
11. Bruce, S., A House Divided. Protestantism, Shism and Secularization, London: Routledge, 1990.
12. Brynen, R., et al., (ed.), Liberalization and Democratization in The Arab World. Theoretical Perspectives, London: Lynne Rienner Publishers, 1995.
13. Cohen, J., Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory, Amherst: The Univ. of Mass Press, 1982
14. Cohen, R., & Gutkind, P., (ed.), Peasants and Proletarians. The Struggle of Third World Workers, London: Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1979.
15. Crow, R., et al., (ed.), Arab Nonviolent Political Struggle in The Middle East, London: Lynne Rienner Publishers, 1990.
16. Dahl, R., Who Governs?, New Haven: Yale Univ. Press, 1961.
17. Dahrendorf, R., Class and Class Conflict in Industrial Society, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
18. Deutsch, K., Politics and Government. How People Decide Their Fate, Boston: Houghton Mifflin Company, 1986.
19. Fisher, H., A History of Europe, London: Eyre & Spottiswoode, 1949.
20. Fromm, E., Escape From Freedom, New York: Rinehart & Company, Inc., 1941.
21. Giddens, A., The Consequences of Modernity, Stanford: Stanford Univ. Press, 1990.
22. Goldthorpe, J., The Sociology of Third World. Disparity and Development, London: Cambridge Univ. Press, 1984.
23. Gutkind, P. & Cohen, R., African Labor History, London: Sage Publications, 1978
24. Hall, J., (ed.), Civil Society. Theory, History & Comparison, Cambridge: Polity Press, 1995.
25. Heyd, D., (ed.), Toleration. An Elusive Virtue, Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
26. Holsti, O., Content Analysis for The Social Sciences and Humanities, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1969.

27. Hussain, A., et al., (ed.), Orientalism, Islam and Islamists, Vermont: Amana Books Inc., 1984.
28. Hyme, A., Europe from Renaissance to 1815, New York: F.S. Crafts & Co., 1937.
29. Inkeles, A & Smith, D., Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1974.
30. Kautsky, J., The Political Consequences of Modernization, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1980.
31. Kavanagh, D., Political Culture, London: The Macmillan Press Ltd., 1972.
32. Keane, J., Civil Society and The State. New European Perspective, New York: Verso, 1988.
33. Kedourie, E., & Haim, S., (ed.), Modern Egypt. Studies in Politics and Society, London: Frankclass, 1980.
34. Kiesler, C., & Kiesler, S., Conformity, London: Addison Wesley Publishing Company, 1969.
35. King, P., Toleration, New York: St. Martin's Press, 1970
36. Kumar, K., The Rise of Modern Society. Aspects of the Social and Political Development of the West, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.
37. Lasswell, et al., The Comparative Study of Elites. An Introduction and Bibliography, Stanford: Stanford Univ. Press, 1952.
38. Lipset, S., Political Man. The Social Bases of Politics, New York: Anchor Books Doubleday & Company Inc., 1967.
39. Lipset, S., & Rokkan, S., Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspective, London: Collier Macmillan Limited, 1967
40. Manning, B., The English People and the English Revolution 1640-1949, New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1976.
41. Munslow, B., & Finch, H., (ed.), Proletarianization in the Third World. Studies in the Creation of Labor Force Under Dependent Capitalism, London: Croom Helm, 1984.
42. Norton, A., (ed.), Civil Society in the Middle East, New York: E.J.Brill, 1995
43. Nunn, C., & Crockett, H., Tolerance for Nonconformity, San Francisco Jossey-Boss, 1978.
44. Pennock, R., Democratic Political Theory, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1979.
45. Ponterotto, J., Pedersen, P., Preventing Prejudice : A Guide for Counselors and Educators, London: Sage Publications, 1993.
46. Rokeach, M., The Open and Closed mind. Investigation Into The Nature of Belief systems and Personality Systems, New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1960.
47. Sabine, G. & Thorson, T., A History of Political Theory, Illinois: Dryden Press, 1973.
48. Schwarzmantel, J., Structures of Power. An Introduction to Politics, New York: St. Martin's Press, 1987.
49. Schwedler, J., Toward Civil Society in the Middle East, London: Lynne Rienner Publishers, 1994.
50. Scott, A., Ideology and the New Social Movements, London: Unwin Hyman, 1990.
51. Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West. The Formative Years 1875-1914, Baltimore: John Hopkins Press, 1970.
52. Smith, B., Understanding Third World Politics. Theories of Political Change and Development, Indiana: Bloomington Univ. Press, 1996, pp 61-70
53. Sniderman, P., Personality and Democratic Politics, Berkeley: Univ. of California Press, 1975.

54. Stankiewicz, W., Political Thought Since World War II, New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
55. Stone, W., The Psychology of Politics, London: Collier Macmillan Publishers, 1974.
56. Susser, B., Approaches to the Study of Politics, New York: Macmillan Publishing Company, 1992.
57. Tester, K., Civil Society, New York: Routledge, 1992.
58. Tibi, B., Islam and the Cultural Accommodation of Social Change, Boulder: Westview Press, 1991.
59. Tinder, G., Tolerance Toward a New Civility, Amherst: Univ of Massachusetts Press, 1976.
60. UNESCO, Division De La Philosophie Et L'Ethique, La Tolerance Aujourd'hui Analyses Philosophiques, Paris, 1993.
61. Vaughan, W., Social Psychology. The Science and The Art of Living Together, New York: The Odyssey Press, 1948.
62. Wahba, M., (ed.), Roots of Dogmatism. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference, Cairo: Anglo Egyptian Book Shop, 1984.
63. Weber, R., Basic Content Analysis, London: Sage publications, 1985.
64. Weiner, M., & Huntington, S., Understanding Political Development, Boston: Little Brown and Company, 1987.
65. White, W., Beyond Conformity, New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1961.
66. Winter, H., et al., People and Politics : An Introduction to Political Science, New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
67. Zwiebach, B., Civility and Disobedience, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.

٢ - المصطلحات :

1. Abrahamson, M., Carter, V., "Tolerance, Urbanism and Region", American Sociological Review, vol. 51, 1986.
2. Al-Sayyid, M., "Class, Interest Groups and Politics in Sadat's Egypt 1970-1980", Political Science Research Papers, vol. ii, no.3, July 1995.
3. Barnum, D., & Sullivan, J., "Attitudinal Tolerance and Political Freedom in Britain", British Journal of Political Science, vol. 19, part I, Jan. 1989.
4. -----, "The Elusive Foundations of Political Freedom in Britain and the United States", Journal of Politics, vol.52, no.3, Aug. 1990.
5. Bealey, F., "Democratic Elitism and the Autonomy of Elites", International Political Science Review, vol.17, no.3, 1996.
6. Beatty, K., & Walter, O., "Religious Preference and Practice, Reevaluating their Impact on Political Tolerance", Public Opinion Quarterly, vol.48, no.1B, Spring 1984.
7. Blaney, D., & Pasha, M., "Civil Society and Democracy in the Third World Ambiguities and Historical Possibilities", Studies in Comparative International Development, vol. 28, no.1, Spring 1993.
8. Blau, P., "Parameters of Social Structure", American Sociological Review, vol. 39, 1974.
9. Bobo, L., & Licari, F., "Education and Political Tolerance, Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect", Public Opinion Quarterly, vol. 53, 1989.
10. Campbell, J., & Tesser, A., "Conformity and Attention to the Stimulus: Some Temporal and Contextual Dynamics", Journal of Personality and Social Psychological, vol. 51, no.2, 1986.

11. Campbell, J., & Fairey, P., "Informational and Normative Routes to Conformity, The Effect of Faction Size as a Function of Norm Extremity and Attention to the Stimulus", Journal of Personality and Social Psychology, vol. 57, no.3, 1989.
12. Chilton, S., "Defining Political Culture", The Western Political Quarterly, vol. 41, no.3, Sept. 1988.
13. Conway, M., "The Political Context of Political Behavior", Journal of Politics, vol. 51, no.1, Feb. 1989.
14. Culter, S., & Kaufman, R., "Cohort Changes in Political Attitudes, Tolerance of Ideological Nonconformity", Public Opinion Quarterly, vol. xxxix, no.1, Spring 1975.
15. Davis, J., "Communism, Conformity, Cohorts and Categories, American Tolerance in 1951-54 and 1972-73" American Journal of Sociology, vol. 81, no.3, Nov. 1975.
16. Davis, M., "The Budget of Tolerance", Ethics, vol.89, no.2, Jan. 1979.
17. Diamond, L., "Toward Democratic Consolidation, Rethinking Civil Society", Journal of Democracy, vol.5, no.3, July 1994.
18. Dittmer, L., "Political Culture and Political Symbolism, Toward a Theoretical Synthesis" World Politics, vol. xxxix, No.4, July 1977.
19. Di Palma, G., & MacClosky, H., "Personality and Conformity : The Learning of Political Attitudes", American Political Science Review, vol. 64, no.4, Dec. 1970.
20. Duch, R., & Gibson, E., "Putting up with Fascists in Western Europe: A Comparative, Cross-Level Analysis of Political Tolerance", The Western Political Quarterly, vol.45, no.1, March 1992.
21. Eckstein, H., "A Culturalist Theory of Political Change", American Political Science Review, vol.82, no.3, Sept. 1988.
22. Femia, J., "Elites, Participation and the Democratic Creed", Political Studies, vol. xxvii, no.1, March 1979.
23. Fletcher, J., "About Wiretapping in Canada, Implications For Democratic Theory and Politics", Public Opinion Quarterly, vol.53, no.2, Summer 1989.
24. Gabennesch, H., "Authoritarianism as World View", American Journal of Sociology, vol.77, no.5, March 1972.
25. Galeotti, A., "Citizenship & Equality, The Place for Toleration", Political Theory, Nov. 1993.
26. Gellner, E., "Civil Society in Historical Context", JSSI, Aug. 1991.
27. Gershoni, I., Egyptian Intellectual History and Egyptian Intellectuals in the Interwar Period, Asian and African Studies, vol. 19, no.3, 1985
28. Gibson, J., "Political Consequences of Intolerance : Cultural Conformity and Political Freedom", American Political Science Review, vol. 86, no.2, Jan. 1992.
29. Giorgi, C., "Religious Involvement in a Secularized Society. An Empirical Confirmation of Martin's General Theory of Secularization" The British Journal of Sociology, vol.43, no.4, Dec. 1992.
30. Greeley, A., "Protestant & Catholic, Is the Analogical Imagination Extinct ?", American sociological Review, vol.54, no.4, Aug. 1989.
31. Griffith, E., et al., "Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy : A Symposium", American political Science Review, vol 1, no. 1 March 1968.
32. Godfrey, E., et al., "Supervision and Conformity, A Cross-Cultural Analysis of Parental Socialization Values", American Journal of Sociology, vol.64, no.2, Sept. 1978.
33. Grudmann, R., & Mantziaris, C., "Fundamentalists Intolerance or Civil Disobedience, Strange loops in Liberal Theory", Political Theory, Nov. 1991.
34. Harding, S., "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", Social Research, vol. 18, Summer 1991.

- 35.Herrera, R., "The Understanding of Ideological Labels by Political Elites : A Research Note", Western Political Quarterly, vol.45, no.41, 1992.
- 36.Herson, L., & Hofstetter, R., "Tolerance, Consensus and Democratic Creed : A Contextual Exploration", The Journal of Politics, vol.73, no.4, 1975.
- 37.Higley, J., "The Elite Variable in Democratic Transition and Breakdown", American Sociological Review, vol 54, Feb. 1989.
- 38.Huckfeldt, R., & Sprague, J., "Choice, Social Structure and Political Information, The Informational Coercion of Minorities", American Journal of Political Science, vol.32, no.2, May 1988.
- 39.Inglehart, R., "The Renaissance of Political Culture", American Political Science Review, vol.82, no.4, Dec. 1988.
- 40.Jackman, R., "Political Elites, Mass Publics and Support for Democratic Principles", Journal of Politics, vol.34, no.3, 1972.
- 41.Jackman, M., & Muha, M., Education and Intergroup Attitudes: Moral Enlightenment, Superficial Democratic Commitment or Ideological Refinement?, American Sociological Review, vol. 49, no.6, 1984
- 42.Kautz, S., "Liberalism and the Idea of Toleration", American Journal of Political Science, vol.73, no.2, May 1993.
- 43.Khashan, H., "The Limits of Arab Democracy", World Affairs, vol.133, no.4, Spring 1991.
- 44.Koch, A., "Rationality, Romanticism and The Individual, Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with Modernity", Canadian Journal of Political Science, vol. xxvi, no.1, March 1993.
- 45.Korman, A., "Work Experience, Socialization and Civil Liberties", Journal of Social Issues, vol.31, no.1, Spring 1975.
- 46.Kumar, K., Civil Society : An Inquiry Into the Usefulness of an Historical Term, The British Journal of Sociology, vol.44, no.3, 1993
- 47.Lawrence, D., "Procedural Norms and Tolerance, A Reassessment", American Political Science Review, vol. Lxx, no.1, March 1976.
- 48.Lee, R., "Modernity, Post-Modernity in the Third World", Current Sociology, vol.42, no.2, Summer 1994.
- 49.Lipset, S., "The Social Requisites of Democracy Revisited", American Sociological Review, vol.59, no.1, Feb. 1994.
- 50.McClosky, H., "Consensus and Ideology in American Politics", American Political Science Review, vol 58, no.2, June 1964.
- 51.McClosky, H., & Chong, D., "Similarities and Differences Between Left Wing and Right Wing Radicals", British Journal of Political Science, vol.15, part 3, July 1985.
- 52.McClure, K., "Difference, Diversity and Limits of Toleration", Political Theory, Aug. 1990.
- 53.McCuthcheon, A., "A Latent Class Analysis of Tolerance for Nonconformity in the American Public", Public Opinion Quarterly, Winter 1985.
- 54.McWilliams, W., "Civil Religion in the Age of Reason : Thomas Paine on Liberalism, Redemption and Revolution", Social Research, vol. 54, no.3, 1987.
- 55.Orwin, C., "Civility", The American Scholar, vol.60, 1990.
- 56.Piscatori, J., & Esposito, J., "Democratization and Islam", Middle East Journal, vol.45, no.3, Summer 1991.
- 57.Prothro, J., & Grigg, C., "Fundamental Principles of Democracy : Bases of Agreement and Disagreement" Journal of Politics, vol.22, 1960.

58. Sales, A., "The Private, The Public and Civil Society, Social Realms and Power Structure", International Political Science Review, vol.12, no.4, 1991.
59. Shamir, M., & Sullivan, J., "The Political Context of Tolerance, The United States and Israel", The American Political Science Review, vol.77, no.4, Dec. 1993.
60. Shamir, M., "Political Intolerance among Masses and Elites in Israel" A Reevaluating of Elitist Theory of Democracy", The Journal of Politics, vol.53, no.4. Nov. 1991.
61. Shils, E., "The Virtue of Civil Society", Government of Opposition, vol.26, no.1, Winter 1991.
62. Simon, H., "Human Nature in Politics : The Dialogue of Psychology with Political Science", American Political Science Review, vol.79, no.2, June 1985.
63. Smith, C., The "Crisis of Orientation", The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, International Journal of Middle East Studies, vol.4, 1973
64. Sniderman, P., "The Fallacy of Democratic Elitism : Elite Competition and Commitment to Civil Liberties", British Journal of Political Science, vol.21, part 31, July 1991.
65. Street, J., Political Culture from Civic Culture to Mass Culture, British Journal of Political Science, vol.24, part 1, 1994.
66. Sullivan, J., et al., "The Sources of Political Tolerance : A Multivariate Analysis", American Political Science Review, vol.75, no.1, March 1981.
67. ———, "Why Politicians Are More Tolerant : Selective Recruitment and Socialization Among Political Elites in Britain, Israel, New Zealand and the United States", British Journal of Political Science, vol.23, part 1, Jan. 1993.
68. ———, "An Alternative Conceptualization of Political Tolerance Illusory Increases 1950s-1970s", American Political Science Review, vol.73, no.3, Sept. 1979.
69. Tuch, S., "Urbanism, Region & Tolerance Revisited, The Case of Racial Prejudice", American Sociological Review, vol.52, 1987.
70. Turner, B., "State, Religion and Minority Status". A Review Article, Comparative Studies in Society and History, vol.27, no.2, April 1985.
71. Walker, J., "A Critique of the Elitist Theory of Democracy", American Political Science Review, vol.1x, no.2, 1960.
72. Waterman, P., "Workers in the Third World", Monthly Review, vol.29, no.4, Sept. 1977.
73. Walzer, M., "The Idea of Civil Society, A Path to Social Reconstruction", Dissent Spring 1991.
74. Weatherford S., "Interpersonal Networks and Political Behavior", American Journal of Political Science, vol.56, no.1, Feb. 1982
75. Weiner, R., "Retrieving Civil Society in a Post-Modern Epoch", The Social Science Journal, vol.28, no.3, 1991.
76. Wildavsky, A., "Choosing Preferences by Constructing Institutions : A Cultural Theory of Preference Formation", American Political Science Review, vol.81, 1987.
77. Wilson, T., "Urbanism and Tolerance : A Test of Some Hypotheses Drawn From Wirth and Stouffer", American Sociological Review, vol.50, 1985.
78. Wirth, L., "Urbanism as a Way of Life", American Journal of Sociology, vol.44, 1938.
79. Wood, E., "The Uses and Abuses of Civil Society", The Socialist Register, 1990.
80. Wuthnow R., "Recent Patterns of Secularization, A Problem of Generation", American Sociological Review, vol.41, no.5, Oct. 1976.
81. Zaret, D., "Religion and the Rise of Liberal Democratic Ideology of 17th Century England", American Sociological Review, vol.54, no.2, April 1989.

٣- الأوراق العلمية المقدمة في مؤتمرات :

1. Ibrahim, S., "Civil Society & Prospects of Democratization in the Arab World", Paper Submitted to AUB Conflict Resolution Conference, July 1993.
2. Brynen, R., "Democracy in the Arab World, The View from the West", Paper Presented to the World Affairs Council Conference on Democracy in the Arab World, Amman, July 1994.

٣- مقالات وعروض كتب مستخرجة من شبكة الإنترنت:

1. Hart, J., Meaning of Tolerance has Changed, Internet, [http:// www. spub:ksu.edu/Issues/vo9913/sp/n106/opn-hart-2-23.html](http://www.spub.ksu.edu/Issues/vo9913/sp/n106/opn-hart-2-23.html).
2. Hill, K., Tolerance and Generations. Is Youth Really a Liberalizing Factor, Internet, [http:// www.fiu.edu/~khill/genx.html](http://www.fiu.edu/~khill/genx.html).
3. Koshechkina, T., From Sufferance to Tolerance, Internet, [http:// lucy. ukc.ac.uk/Csacpub/russian/tanya.html](http://lucy.ukc.ac.uk/Csacpub/russian/tanya.html) Saturday, 08, November 1997.
4. Shwarz, B., The Diversity Myth, Internet, [http:// www. The atlantic.com/atlanctic/election/connection/foreign/divers:htm](http://www.theatlantic.com/atlanctic/election/connection/foreign/divers:htm) Saturday, 08.
5. Tinder, G., Tolerance and Community, (Book Review), Internet, [http://www. system.Missouri. Edu/upress/ fall 1995/tinder.htm](http://www.system.missouri.edu/upress/fall1995/tinder.htm) Saturday, 08, November, 1997.
6. Un Sunday Brochurem The International Year of Tolerance, Internet, [http://www. Peacenet. org/unmoun/ sunday. html](http://www.peacenet.org/unmoun/sunday.html) Saturday, 08. November 1997.

الملاحق

جدول رقم (١) يوضح عدد المقالات موزعة على الأطراف المشاركة في النقاش في كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي".

| الأطراف المشاركة في الحوار | عدد المقالات في قضية "الإسلام وأصول الحكم" | عدد المقالات في قضية "في الشعر الجاهلي" |
|---|--|---|
| ١. البلاغ اليومي (الوفد) | ٢٣ | — |
| ٢. المنار (التيار الإسلامي) | ١١ | ١٠ |
| ٣. كوكب الشرق الوفدية (الوفد) | — | ٤١ |
| ٤. الميامة اليومية (الأحرار الدستوريين) | تعذر الحصول عليها | ١ |

أولاً: قضية الإسلام وأصول الحكم

صحيفة البلاغ اليومية:

جدول رقم (٢) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة البلاغ اليومية وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور:

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|--------------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر العزوف عن التشهير | ١٥ | %٦٥,٢ |
| ٢. مؤشر تجنب التكفير | ١٠ | %٤٣,٤ |
| ٣. الحق في تقلد المناصب العامة | ٦ | %٢٦,١ |
| ٤. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع | ٣ | %١٣ |
| ٥. حرية التعبير | ١ | %٤,٣ |
| ٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %٤,٣ |

كان مجمل المقالات التي ظهرت على صفحات جريدة البلاغ اليومية على مدار الفترة الزمنية من ١٠ يوليو ١٩٢٥ حتى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥، ٢٣ مقالا.

جدول رقم (٣) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب :

| المؤشر | تكرارات بالإيجاب | نسبة بالإيجاب % | تكرارات بالسلب | نسبة بالسلب % | المجموع % |
|--------------------------------------|---------------------|-----------------------|-------------------|---------------------|--------------|
| ١. المزوف عن التشهير | ١ | ٦,٧% | ١٤ | ٩٣,٣% | ١٠٠% |
| ٢. تجنب التكفير | | | ١٠ | ١٠٠% | ١٠٠% |
| ٣. الحق في تقلد المناصب العامة | | | ٦ | ١٠٠% | ١٠٠% |
| ٤. التعفف عن استمداء السلطة والمجتمع | | | ٣ | ١٠٠% | ١٠٠% |
| ٥. حرية التعبير | | | ١ | ١٠٠% | ١٠٠% |
| ٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | ١٠٠% | | | ١٠٠% |

جدول رقم (٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات وسلب) التي حصلت عليها مؤشرات التصامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي؛
عدد التكرارات = ٣٦ أي ١٠٠%

| المؤشر | تكرارات + | تكرارات - | النسب + | النسب - |
|--------------------------------------|--------------|--------------|------------|------------|
| ١. مؤشر المزوف عن التشهير | ١ | ١٤ | ٢,٨% | ٣٨,٩% |
| ٢. مؤشر تجنب التكفير | | ١٠ | — | ٢٧,٨% |
| ٣. الحق في تقلد المناصب العامة | | ٦ | — | ١٦,٦% |
| ٤. التعفف عن استمداء السلطة والمجتمع | | ٣ | — | ٨,٣% |
| ٥. حرية التعبير | | ١ | — | ٢,٨% |
| ٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | | ٢,٨% | — |
| المجموع | ٢ | ٣٤ | ٥,٦% | ٩٤,٤% |

ظهر مجمل مؤشرات التصامح السياسي بنسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% لمؤشرات التعصب السياسي وذلك في خطاب البلاغ اليومية.

مجلة المنار الشهرية:

جدول رقم (٥): يوضح عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في المجلة، وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| النسب | التكرارات | المؤشر |
|-------|-----------|---|
| %٩١ | ١٠ | ١. مؤشر تجنب التكفير |
| %٢٧,٣ | ٣ | ٢. مؤشر المزوف عن التشهير |
| %٢٧,٣ | ٣ | ٣. مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع |
| %١٨,٢ | ٢ | ٤. مؤشر الحق في التعبير |
| %١٨,٢ | ٢ | ٥. مؤشر تقلد المناصب العامة |
| %٩ | ١ | ٦. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية |

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت ١١ مقالا على مدار الفترة الزمنية من يونيو ١٩٢٥
٥ حتى مايو ١٩٢٧.

جدول رقم (٦): يوضح هذا الجدول نسب ظهور كل مؤشر بالإيجاب والسلب:

| المؤشر | تكرارات بالإيجاب | نسب بالإيجاب | تكرارات بالسلب | نسب بالسلب | المجموع % |
|--------------------------------------|---------------------|-----------------|-------------------|---------------|--------------|
| ١. تجنب التكفير واستنكاره | | | ١٠ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٢. المزوف عن التشهير | | | ٣ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٣. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع | | | ٣ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٤. الحق في التعبير | | | ٢ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٥. الحق في تقلد المناصب العامة | | | ٢ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية | | | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعميب السياسي.
عدد التكرارات = ٢١ تكراراً أي ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|--------------------------------------|-----------|----|-------|--------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب التكفير | - | ١٠ | - | ٤٧,٦ % |
| ٢. العزوف عن التشهير | - | ٣ | - | ١٤,٣ % |
| ٣. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع | - | ٣ | - | ١٤,٣ % |
| ٤. الحق في التعبير | - | ٢ | - | ٩,٥ % |
| ٥. تقاد المناصب العامة | - | ٢ | - | ٩,٥ % |
| ٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ١ | - | ٤,٨ % |
| المجموع | - | ٢١ | - | ١٠٠ % |

ظهرت مؤشرات التعميب السياسي بنسبة ١٠٠%، ولم تظهر أي مؤشرات دالة على التسامح السياسي في خطاب المنار.

ثانيا: قضية في الشعر الجاهلي

جريدة كوكب الشرق الوفدية:

جدول رقم (٨) يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة الصحيفة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور:

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|---------------------------------------|-----------|-------|
| ١. التمتع عن استمداء السلطة والمجتمع | ٢٠ | %٤٨,٧ |
| ٢. تجنب التكفير | ١٧ | %٤١,٤ |
| ٣. العزوف عن التشهير | ١٦ | %٣٩ |
| ٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | %١٤,٧ |
| ٥. الحق في التكريس في الجامعات العامة | ٥ | %١٢,٢ |
| ٦. الحق في تقلد المناصب العامة | ٣ | %٧,٣ |
| ٧. حرية التعبير | ١ | %٢,٥ |

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت علي صفحات الجريدة ٤١ مقالا علي مدار الفترة الزمنية من إبريل ١٩٢٦ حتى أغسطس ١٩٢٦.

جدول رقم (٩) يوضح هذا الجدول نسب ظهور كل مؤشر بالإيجاب والميلب علي حدة:

| المؤشر | تكرارات بالإيجاب | نسب% بالإيجاب | تكرارات بالميلب | نسب% بالميلب | المجموع |
|--------------------------------------|------------------|---------------|-----------------|--------------|---------|
| ١. التمتع عن استمداء السلطة والمجتمع | --- | --- | ٢٠ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٢. تجنب التكفير | --- | --- | ١٧ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٣. العزوف عن التشهير | --- | --- | ١٦ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية | --- | --- | ٦ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٥. الحق في التكريس | --- | --- | ٥ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٦. الحق في تقلد المناصب العامة | --- | --- | ٣ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٧. حرية التعبير | --- | --- | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (١٠) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٦٨ أي ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|--------------------------------|-----------|----|-------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. للتعسف عن استعلاء السلطة | - | ٢٠ | - | %٢٩,٤ |
| ٢. تجنب التكفير | - | ١٧ | - | %٢٥ |
| ٣. المزوف عن التشهير | - | ١٦ | - | %٢٣,٥ |
| ٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ٦ | - | % ٨,٨ |
| ٥. الحق في التكريس | - | ٥ | - | %٧,٣ |
| ٦. الحق في تولد المناصب العامة | - | ٣ | - | %٤,٤ |
| ٧. مؤشر حرية التعبير | - | ١ | - | %١,٤ |
| المجموع | - | ٦٨ | - | %١٠٠ |

حصلت مجمل مؤشرات التعصب السياسي على ١٠٠% مقابل لاشئ لمؤشرات التسامح السياسي في جريدة كوكب الشرق.

مجلة المنار:

جدول رقم (١١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة مجلة المنار وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | للتكرارات | النسب |
|--------------------------------------|-----------|-------|
| ١. المزوف عن التشهير | ٨ | %٨٠ |
| ٢. تجنب التكفير | ٥ | %٥٠ |
| ٣. التعسف عن استعلاء السلطة والمجتمع | ٤ | %٤٠ |
| ٤. حرية التعبير | ٢ | %٢٠ |
| ٥. الحق في التكريس | ١ | %١٠ |

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت على صفحات مجلة المنار الشهرية ١٠ مقالات على مدار الفترة الزمنية مايو ١٩٢٦ - نوفمبر ١٩٢٧.

جدول رقم (١٢) : يوضح نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | |
|----------------------------|----------|---|--------|------|
| | ك | % | ك | % |
| ١.المزوف عن التشهير | - | - | ٨ | ١٠٠% |
| ٢.تجنب التكفير | - | - | ٥ | ١٠٠% |
| ٣.التعفف عن استمداء السلطة | - | - | ٤ | ١٠٠% |
| ٤.حرية التعبير | - | - | ٢ | ١٠٠% |
| ٥.الحق في التدريس | - | - | ١ | ١٠٠% |

جدول رقم (١٣) : يوضح هذا الجدول مجمل القيم والنسب التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي .

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|----------------------------|-----------|----|-------|------|
| | + | - | + | - |
| ١.المزوف عن التشهير | - | ٨ | - | ٢٠% |
| ٢.تجنب التكفير | - | ٥ | - | ٢٥% |
| ٣.التعفف عن استمداء السلطة | - | ٤ | - | ٢٠% |
| ٤.حرية التعبير | - | ٢ | - | ١٠% |
| ٥.الحق في التدريس | - | ١ | - | ٥% |
| المجموع | - | ٢٠ | - | ١٠٠% |

لم تحصل مؤشرات التسامح السياسي على أي قيم مقابل لكتساح مؤشرات التعصب السياسي في خطاب المنار .

ثالثاً: قضية الدين وحرية الفكر (نصر حامد أبو زيد)

جدول رقم (١٤): يوضح منظمات المجتمع المدني المختلفة المشاركة في الحوار في قضية نصر حامد أبو زيد:

| الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني الأخرى | الذروة الأولى للقضية أبريل ٩٣ - ديسمبر ٩٣ عدد المقالات | الذروة الثانية للقضية يونيو ٩٥ - ديسمبر ٩٦ عدد المقالات |
|---|--|---|
| الأهرام | ٣٧ | ١٨ |
| حزب العمل | ٤ | ٩ |
| حزب التجمع | ٧ | ١٦ |
| حزب الوفد | ١ | - |
| الحزب الناصري | ١ | ٧ |
| المنظمة المصرية لحقوق الإنسان | ١ | ١ |
| المركز المصري لنادي القلم | - | ١ |
| اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي | - | ١ |
| اتحاد كتاب مصر | - | ١ |
| المجلس الأعلى للثقافة | - | ١ |
| اللجنة القومية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد | - | ١ |
| المثقفون المصريون | - | ١ |
| المجموع | ٤٦ | ٥٨ |

المجموع ١٠٤ مقالا وبيانات. بلغ عدد المنظمات المشاركة في النقاش ١١ منظمة بواقع ٤ أحزاب و٧ منظمات.

صحيفة الأهرام:

جدول رقم (١٥) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فسي مادة صحيفة الأهرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور

| المؤشر | الفترة الأولى للفضية ١٩٩٣/٨/٤-١٩٩٣/٤/٧ | | الفترة الثانية للفضية ١٩٩٣/٩/١-١٩٩٣/٦/٢٠ | |
|---------------------------------|---|----------|---|----------|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | النسبة % |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١٠ | ٣١,٣ % | ٩ | ٥٠ % |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ١٢ | ٣٧,٥ % | ٤ | ٢٢,٢ % |
| ٣. المزوف عن التشهير | ١٢ | ٣٧,٥ % | - | - |
| ٤. حرية التعبير | ٨ | ٢٥ % | ٤ | ٢٢,٢ % |
| ٥. عدم استعداد السلطة و المجتمع | ١ | ٣,٢ % | - | - |

مجمل عدد مقالات الفترة الأولى ٣٢ مقالا.

مجمل عدد مقالات الفترة الثانية ١٨ مقالا.

جدول رقم (١٦): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

الفترة الأولى للفضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|---------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | نسبة | تكرارات | نسبة | |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٧ | ٧٠ % | ٣ | ٣٠ % | ١٠٠ % |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ٧ | ٥٨,٤ % | ٥ | ٤١,٦ % | ١٠٠ % |
| ٣. المزوف عن التشهير | ٥ | ٤١,٦ % | ٧ | ٥٨,٤ % | ١٠٠ % |
| ٤. حرية التعبير | ٦ | ٧٥ % | ٢ | ٢٥ % | ١٠٠ % |
| ٥. عدم استعداد السلطة و المجتمع | - | - | ١ | ١٠٠ % | ١٠٠ % |

جدول رقم (١٧)

النزوة الثانية للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|--------------------------|----------|--------|---------|--------|--------------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٩ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٢. استنكار التكفير | ٤ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٣. حرية التعبير | ٤ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (١٨) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصل عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة والتمصّب السياسي مجتمعة.
عدد التكرارات = ٤٣ تكراراً أي ١٠٠%

النزوة الأولى للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|---------------------------------|-----------|----|-------|-------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٧ | ٣ | %١٦,٣ | %٧ |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ٧ | ٥ | %١٦,٣ | %١١,٦ |
| ٣. العزوف عن التشهير | ٥ | ٧ | %١١,٦ | %١٦,٣ |
| ٤. حرية التعبير | ٦ | ٢ | %١٤ | %٤,٦ |
| ٥. عدم استعداد المملطة والمجتمع | - | ١ | - | %٢,٣ |
| المجموع | ٢٥ | ١٨ | %٥٨,٢ | %٤١,٨ |

بينما حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي علي نمبة ٥٨,٢% ، حصل مجمل مؤشرات التمسب السياسي علي ٤١,٨%.

جدول رقم (١٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصل عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

الذروة الثانية للقضية:

عدد التكرارات = ١٧ أي بنسبة ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|---------------------------|-----------|---|-------|---|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٩ | - | ٥٣% | - |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ٤ | - | ٢٣,٥% | - |
| ٣. حرية التعبير | ٤ | - | ٢٣,٥% | - |
| المجموع | ١٧ | - | ١٠٠% | - |

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي في الذروة الثانية للقضية في صحيفة الأهرام علي نسبة ١٠٠%. لم تظهر أي مؤشرات للتعصب السياسي.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٢٠): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسبة ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | الذروة الأولى للقضية | | الذروة الثانية للقضية | |
|--------------------------|----------------------|----------|-----------------------|----------|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | النسبة % |
| ١. تجنب التكفير | ٣ | ٧٥% | ٦ | ٦٦,٧% |
| ٢. العزوف عن التشهير | ٢ | ٥٠% | ٢ | ٢٢,٢% |
| ٣. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | ٥٠% | ٥ | ٥٥,٦% |
| ٤. حرية التعبير | - | - | ٢ | ٢٢,٢% |

بلغ مجمل مقالات الذروة الأولى ٤ مقالات.

بلغ مجمل مقالات الذروة الثانية ٩ مقالات.

جدول رقم (٢١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والميلب (علي حدة).

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالميلب | | المجموع |
|--------------------------|----------|-------|---------|-------|---------|
| | تكرارات | نسبة | تكرارات | نسبة | |
| ١. تجنب التكفير | ١ | ٣٣,٣% | ٢ | ٦٦,٧% | ١٠٠% |
| ٢. المزوف عن التشهير | ١ | ٥٠% | ١ | ٥٠% | ١٠٠% |
| ٣. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | ١٠٠% | - | - | ١٠٠% |

جدول رقم (٢٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والميلب (علي حدة).

الذروة الثانية للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالميلب | | المجموع |
|--------------------------|----------|-------|---------|-------|---------|
| | تكرارات | نسبة | تكرارات | نسبة | |
| ١. تجنب التكفير | ٢ | ٣٣,٣% | ٤ | ٦٦,٧% | ١٠٠% |
| ٢. المزوف عن التشهير | ٢ | ١٠٠% | - | - | ١٠٠% |
| ٣. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٤ | ٨٠% | ١ | ٢٠% | ١٠٠% |
| ٤. حرية التعبير | ١ | ٥٠% | ١ | ٢٠% | |

جدول رقم (٢٣) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٧ أي بنسبة ١٠٠%

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|--------------------------|-----------|---|-------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب التكفير | ١ | ٢ | ١٤,٢% | ٢٨,٧% |
| ٢. المزوف عن التشهير | ١ | ١ | ١٤,٢% | ١٤,٢% |
| ٣. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | - | ٢٨,٧% | - |
| المجموع | ٤ | ٣ | ٥٧,١% | ٤٢,٩% |
| | ٧ = | | ١٠٠ = | |

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي علي ٥٧,١%، مقابل ٤٢,٩% لمؤشرات التعصب السياسي.

جدول رقم (٢٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

عدد التكرارات = ١٥ أي بنسبة ١٠٠%

الذروة الثانية للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|---------------------------|-----------|---|---------|--------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب التكفير واستنكاره | ٢ | ٤ | ١٣,٤ % | ٢٦,٧ % |
| ٢. العزوف عن التشهير | ٢ | - | ١٣,٤ % | - |
| ٣. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٤ | ١ | ٢٦,٧ % | ٦,٦ % |
| ٤. حرية التعبير | ١ | ١ | ٦,٦ % | ٦,٦ % |
| المجموع | ٩ | ٦ | ٦٠,١ % | ٣٩,٩ % |
| | ١٥ = | | ١٠٠ % = | |

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي ٦٠,١ % ، بينما حصل مجمل مؤشرات التعصب السياسي على ٣٩,٩ %.

جريدة الأهالي:

جدول رقم (٢٥) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نميب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | الذروة الأولى للقضية ٩٣/٥/١٩-١٩٩٣/٤/٧ | | الذروة الثانية للقضية ٩٥/٤/٢٦- ٩٦/١٠/٣٠ | |
|---------------------------------|--|----------|---|----------|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | النسبة % |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | - | ٧ | ٤٣,٧٥ % |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ٣ | ٤٢,٩ % | ٦ | ٣٧,٥ % |
| ٣. العزوف عن التشهير | ٣ | ٤٢,٩ % | - | - |
| ٤. حرية التعبير | ٣ | ٤٢,٩ % | ٤ | ٢٥ % |
| ٥. عدم استعداد السلطة و المجتمع | - | - | ١ | ٦,٢٥ % |

مجل مقالات الذروة الأولى ٧ مقالات.

مجل مقالات الذروة الثانية ١٦ مقالا.

جدول رقم (٢٦): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

النزوة الأولى للقضية

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|----------------------|----------|-------|---------|-------|-----------|
| | تكرارات | نسبة | تكرارات | نسبة | |
| ١. تجنب تكفير الآخر | ٣ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٢. المزوف عن التشهير | ٢ | %٦٦,٧ | ١ | %٣٣,٣ | %١٠٠ |
| ٣. حرية التعبير | ٣ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٢٧):

النزوة الثانية للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|-----------------------------|----------|--------|---------|--------|-----------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٥ | %٧١,٤ | ٢ | %٢٨,٦ | %١٠٠ |
| ٢. تجنب التكفير | ٦ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٣. حرية التعبير | ٤ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٤. التعفف عن استمداء السلطة | - | - | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٢٨): يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

عدد التكرارات = ٩ تكرارات بنسبة ١٠٠%

النزوة الأولى للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|----------------------|-----------|---|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب تكفير الآخر | ٣ | - | %٣٣,٣ | - |
| ٢. المزوف عن التشهير | ٢ | ١ | %٢٢,٣ | %١١,١ |
| ٣. حرية التعبير | ٣ | - | %٣٣,٣ | - |
| المجموع | ٨ | ١ | %٨٨,٩ | %١١,١ |
| | ٩ = | | = ١٠٠% | |

حصلت مؤشرات التسامح السياسي على ٨٨,٩%، بينما حصلت مؤشرات التعصب السياسي على ١١,١%.

جدول رقم (٢٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التصامح السياسي والتعصب السياسي في الذروة الثانية للقضية. عدد للتكرارات = ١٨ تكراراً بنسبة ١٠٠%.

| المؤشر | التكرارات | | النسب | |
|--------------------------------|-----------|---|-------|-------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٥ | ٢ | ٢٧,٨% | ١١,١% |
| ٢. تجنب التكفير واستنكاره | ٦ | - | ٣٣,٣% | - |
| ٣. حرية التعبير | ٤ | - | ٢٢,٢% | - |
| ٤. عدم استعلاء السلطة والمجتمع | - | ١ | - | ٥,٦% |
| المجموع | ١٥ | ٣ | ٨٣,٣% | ١٦,٧% |
| | ١٨ = | | ١٠٠ = | |

برزت مؤشرات التصامح السياسي بنسبة ٨٣,٣% ، مقابل ١٦,٧% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الوفاء:

جدول رقم (٣٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفاء وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | الذروة الأولى للقضية | | الذروة الثانية للقضية | |
|--------------------------|----------------------|----------|-----------------------|--|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | لم تتوفر أي مادة في هذه الفترة النسبة % |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | ١٠٠% | | |
| ٢. حرية التعبير | ١ | ١٠٠% | | |

مجمل عدد المقالات = مقال واحد.

جدول رقم (٣١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|--------------------------|----------|--------|---------|--------|--------------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | - | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٢. حرية التعبير | - | - | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٣٢) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي.

عدد التكرارات = ٢ بنسبة ١٠٠%

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|---|--------|------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ١ | - | %٥٠ |
| ٢. حرية التعبير | - | ١ | - | %٥٠ |
| الإجمالي | - | ٢ | - | %١٠٠ |

لم تظهر في مادة جريدة الوفد أي مؤشرات دالة على التسامح السياسي.

جريدة العربي:

جدول رقم (٣٣) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة العربي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | الذروة الأولى للقضية | | الذروة الثانية للقضية | |
|--------------------------------|----------------------|----------|-----------------------|----------|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | النسبة % |
| ١. مؤشر حرية التعبير | ١ | %١٠٠ | ٢ | %٢٨,٦ |
| ٢. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | - | ٣ | %٤٢,٩ |
| ٣. تجنب تغيير الآخر | - | - | ٣ | %٤٢,٩ |
| ٤. عدم استعداد السلطة والمجتمع | - | - | ٢ | %٢٨,٦ |
| ٥. العزوف عن التشهير | - | - | ١ | %١٤,٣ |

مجمل عدد مقالات الذروة الأولى مقال واحد.
مجمل عدد مقالات الذروة الثانية ٧ مقالات.

جدول رقم (٣٤) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|-----------------|----------|--------|---------|--------|--------------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. حرية التعبير | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٣٥) :

الذروة الثانية للقضية:

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|--------------------------------|----------|--------|---------|--------|--------------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٢. تجنب تكفير الآخر | ٣ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٣. حرية التعبير | ٢ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٤. عدم استعلاء السلطة والمجتمع | ٢ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٥. العزوف عن التعبير | - | - | ١ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٣٦) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح العيامي .
عدد التكرارات = ١ أي بنسبة %١٠٠

الذروة الأولى للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-----------------|-----------|---|--------|---|
| | + | - | + | - |
| ١. حرية التعبير | ١ | - | %١٠٠ | - |

حصلت مجمل مؤشرات التسامح العيامي في الذروة الأولى على نسبة %١٠٠

جدول رقم (٣٧): يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

الذروة الثانية للقضية:

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------------|-----------|---|--------|------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ٣ | %٢٧,٣ | - |
| ٢. تجنب تكفير الآخر | - | ٣ | %٢٧,٣ | - |
| ٣. حرية التعبير | - | ٢ | %١٨,١ | - |
| ٤. عدم استمداء السلطة والمجتمع | - | ٢ | %١٨,١ | - |
| ٥. العزوف عن التشهير | - | ١ | %٩,٢ | - |
| الإجمالي | ١٠ | ١ | %٩٠,٨ | %٩,٢ |
| | ١١ = | | = ١٠٠% | |

بينما حصلت مجمل مؤشرات التسامح السياسي على ٩٠,٨%، فإن مؤشرات التعصب السياسي ظهرت بنسبة ٩,٢%.

رابعاً : قضية مؤتمر بكين

جدول رقم (٣٨) : يوضح للمنظمات المشاركة في النقاش..

| منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش | عدد المقالات موزعة على المنظمات المشاركة |
|---|---|
| الأهرام | ٩ |
| الشعب | ٨ |
| الأهالي | ١ |
| الوفد | ٤ |
| العربي | ٢ |
| الأزهر | ١ |
| الكنيسة القبطية | ١ |
| الإجمالي | ٢٦ |

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٣٩) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| النسب | التكرارات | المؤشر |
|-------|-----------|-------------------------------|
| %٨٨,٩ | ٨ | ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية |
| %١١ | ١ | ٢. مؤشر مراجعة الذات ونقدها |

بلغ مجمل عدد المقالات التي ظهرت في جريدة الأهرام على مدار الفترة الزمنية ١٩٩٤/٩/٥ - ١٩٩٤/٩/٢٤ تسمة مقالات .

جدول رقم (٤٠) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (على حدة).

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٧ | %٨٧,٥ | ١ | %١٢,٥ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر مراجعة الذات ونقدها | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٤١) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السيمامي مجتمعة وكذلك التعصب السيمامي.
عدد التكرارات = ٩ أي بنسبة ١٠٠%

| النسبة | | التكرارات | | المؤشر |
|--------|-------|-----------|---|--------------------------|
| - | + | - | + | |
| ١١,١% | ٧٧,٨% | ١ | ٧ | ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية |
| - | ١١,١% | - | ١ | ٢. مؤشر مراجعة الذات |
| ١١,١% | ٨٨,٩% | ١ | ٨ | الإجمالي |
| ١٠٠% = | | ٩ = | | |

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السيمامي بنسبة ٨٨,٩% مقابل ١١,١% للتعصب السيمامي.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٤٢) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|---------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٨ | ١٠٠% |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٣ | ٣٧,٥% |
| ٣. مؤشر استعداد المظلة والمجتمع | ٢ | ٢٥% |

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٨ مقالات.

جدول رقم (٤٣) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (على حدة).

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|---------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | ٢٥% | ٦ | ٧٥% | ١٠٠% |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | - | - | ٣ | ١٠٠% | ١٠٠% |
| ٣. مؤشر استعداد المظلة والمجتمع | - | - | ٢ | ١٠٠% | ١٠٠% |

جدول رقم (٤٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ١٣ أي بنسبة ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------------|-----------|---|--------|-------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | ٢ | %١٥,٤ | %٤٦,١ |
| ٢. العزوف عن التشهير | ٣ | - | - | %٢٣,١ |
| ٣. عدم استعلاء السلطة والمجتمع | ٢ | - | - | %١٥,٤ |
| الإجمالي | ١١ | ٢ | %١٥,٤ | %٨٤,٦ |
| | ١٣ = | | %١٠٠ = | |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٥,٤%، مقابل ٨٤,٦% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الأهالي:

جدول رقم (٤٥): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %١٠٠ |

بلغ إجمالي عدد المقالات التي ظهرت في صحيفة الأهالي مقالا واحدا

جدول رقم (٤٦) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٤٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة. عدد التكرارات = ١ = ١٠٠%.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|---|--------|------|
| | - | + | - | + |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | - | - | %١٠٠ |
| الإجمالي | ١ | - | - | %١٠٠ |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٠٠%

جريدة الوفد:

جدول رقم (٤٨): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | %٧٥ |
| ٢. مؤشر حرية التعبير | ١ | %٢٥ |

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٤ مقالات.

جدول رقم (٤٩): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | % |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | - | ٣ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر حرية التعبير | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٥٠): يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٤ = %١٠٠

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|---|--------|-----|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ٣ | - | %٧٥ |
| ٢. حرية التعبير | ١ | - | %٢٥ | - |
| الإجمالي | ١ | ٣ | %٢٥ | %٧٥ |
| | ٤ = | | %١٠٠ = | |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة %٢٥ مقابل %٧٥ لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة العربي:

جدول رقم (٥١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة العربي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | %١٠٠ |

بلغ عدد المقالات مقالين.

جدول رقم (٥٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | % |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٥٣) : يوضح مجمل التقييم (تكرارات وسلب) التي حصلت عليها مؤشرات التصاميم السياسي والتعصب السياسي.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|---|--------|---|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | - | %١٠٠ | - |
| الإجمالي | ٢ | - | %١٠٠ | - |

ظهرت مؤشرات التصاميم السياسي بنسبة %١٠٠

خامساً قضية مؤتمر الأقليات

جدول رقم (٥٤): يوضح المنظمات المشاركة في النقاش المادة موضع التطويل موزعة على المصادر المختلفة.

| منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش | عدد المقالات موزعة على المنظمات المشاركة |
|--|--|
| ١- الأهرام | ١٥ |
| ٢- الشعب | ٧ |
| ٣- الأمازي | ١٣ |
| ٤- الوفد | ١ |
| ٥- العربي | ٤ |
| ٦- مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية | ٨ |
| ٧- الكنيسة القبطية الأرثوذكسية | ٤ |
| ٨- اللجنة المصرية للوحدة الوطنية | ١ |
| ٩. لجنة الدفاع عن الثقافة القومية | ١ |
| ١٠- مجموعة من المثقفين | ١ |
| الإجمالي | ٥٥ |

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٥٥) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|---|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حذية | ١٤ | %٩٣,٣ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير وإعلان الاختلاف دون تشهير | ١٣ | %٨٦,٦ |

بلغ مجمل المقالات ١٥ مقالا.

جدول رقم (٥٦) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|-------------------------------|----------|----------|---------|----------|-----------|
| | تكرارات | النسبة % | تكرارات | النسبة % | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | %٤٢,٨ | ٨ | %٥٧,٢ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٧ | %٥٣,٨ | ٦ | %٤٦,٢ | %١٠٠ |

جدول رقم (٥٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التماسح والتعصب السياسي ككل.
عدد للتكرارات = ٢٧ = ١٠٠ %

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|----|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | ٨ | %٢٢,٢ | %٢٩,٦ |
| ٢. العزوف عن التشهير | ٧ | ٦ | %٢٦ | %٢٢,٢ |
| الإجمالي | ١٣ | ١٤ | %٤٨,٢ | %٥١,٨ |
| | ٢٧ = | | ١٠٠ = | |

ظهرت مؤشرات التماسح السياسي مجتمعة بنسبة %٤٨,٢ ، مقابل %٥١,٨ لمؤشرات التعصب السياسي مجتمعة.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٥٨) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|--|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | %٨٥,٧ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٥ | %٧١,٥ |
| ٣. مؤشر التعف عن استعداء السلطة والمجتمع | ٣ | %٤٢,٨ |

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٧ مقالات.

جدول رقم (٥٩) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|---------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجلب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | %٥٠ | ٣ | %٥٠ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر المزوف عن التعبير | - | - | ٥ | ١٠٠ % | %١٠٠ |
| ٣. مؤشر استعداء السلطة والمجتمع | - | - | ٣ | ١٠٠ % | %١٠٠ |

جدول رقم (٦٠) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعميب السياسي.
عدد للتكرارات = ١٤ = %١٠٠

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------------|-----------|----|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجلب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | ٣ | %٢١,٤ | %٢١,٤ |
| ٢. المزوف عن التعبير | - | ٥ | - | %٣٥,٨ |
| ٣. عدم استعداء السلطة والمجتمع | - | ٣ | - | %٢١,٤ |
| الإجمالي | ٣ | ١١ | %٢١,٤ | %٧٨,٦ |
| | ١٤ = | | %١٠٠ = | |

بلغت نسبة ما حصلت عليه مؤشرات التسامح السياسي %٢١,٤ ، مقابل %٧٨,٦ لمؤشرات التعميب السياسي.

جريدة الأهالي:

جدول رقم (٦١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|---|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجلب اتخاذ مواقف حدية | ١٠ | %٧٧ |
| ٢. مؤشر المزوف عن التعبير | ٤ | %٣٠,٨ |
| ٣. مؤشر حرية التعبير | ٣ | %٢٣,١ |
| ٤. مؤشر مراجعة الذات | ٣ | %٢٣,١ |
| ٥. مؤشر التعطف عن استعداء السلطة والمجتمع | ١ | %٧,٧ |

بلغ مجمل المقالات التي ظهرت في الأهالي ١٣ مقالا.

جدول رقم (٦٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع % |
|---------------------------------|----------|--------|---------|--------|--------------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٩ | %٩٠ | ١ | %١٠ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٢ | %٥٠ | ٢ | %٥٠ | %١٠٠ |
| ٣. مؤشر حرية التعبير | ٢ | %٦٦,٦ | ١ | %٣٣,٤ | %١٠٠ |
| ٤. مؤشر مراجعة الذات | ٣ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |
| ٥. مؤشر استعلاء السلطة والمجتمع | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٦٣) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسي مجتمعة . عدد التكرارات = ٢١ = %١٠٠.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-----------------------------|-----------|---|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٩ | ١ | %٤٣ | %٤,٧ |
| ٢. العزوف عن التشهير | ٢ | ٢ | %٩,٥ | %٩,٥ |
| ٣. حرية التعبير | ٢ | ١ | %٩,٥ | %٤,٧ |
| ٤. مراجعة الذات | ٣ | - | %١٤,٤ | - |
| ٥. التعطف عن استعلاء السلطة | ١ | - | %٤,٧ | - |
| الإجمالي | ١٧ | ٤ | %٨١,١ | %١٨,٩ |
| | ٢١ = | | %١٠٠ = | |

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي على ٨١,١% ، مقابل ١٨,٩% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الوفد:

جدول رقم (٦٤) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %١٠٠ |

بلغ مجمل المقالات مقال واحد.

جدول رقم (٦٥) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (على حدة).

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٦٦) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي .

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|--------------------------|-----------|---|--------|---|
| | + | - | + | - |
| ١. تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | - | %١٠٠ | - |
| الإجمالي | ١ | - | %١٠٠ | - |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة %١٠٠

جريدة العربي:

جدول رقم (٦٧) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة العربي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر العزوف عن التشهير | ٤ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %٢٥ |

بلغ عدد المقالات ٤ مقالات.

جدول رقم (٦٨) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر العزوف عن التشهير | - | - | ٤ | %١٠٠ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | %١٠٠ | - | - | %١٠٠ |

جدول رقم (٦٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التخصيب السياسي .

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|---|---------|-----|
| | + | - | + | - |
| ١. مؤشر العزوف عن التشهير | - | ٤ | - | %٨٠ |
| ٢. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | - | %٢٠ | - |
| الإجمالي | ١ | ٤ | %٢٠ | %٨٠ |
| | ٥ = | | = ١٠٠ % | |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ٢٠% ، مقابل ٨٠% لمؤشرات التخصيب السياسي.

نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي:

جدول رقم (٧٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٥ | %٦٢,٥ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٤ | %٥٠ |

بلغ مجمل المقالات ٨ مقالات.

جدول رقم (٧١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٥ | %١٠٠ | — | — | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | — | — | ٤ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٧٢) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التمساح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٩ = ١٠٠%.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|-----|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٥ | — | %٥٥,٥ | — |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | — | ٤ | — | %٤٤,٥ |
| الإجمالي | ٥ | ٤ | %٥٥,٥ | %٤٤,٥ |
| | | ٩ = | ١٠٠ = | |

حصل مجمل مؤشرات التمساح السياسي على ٥٥,٥% ، مقابل ٤٤,٥% لمجمل مؤشرات التعصب السياسي.

الكنيسة القبطية:

جدول رقم (٧٣) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في المادة المعبرة عن موقف الكنيسة القبطية وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كنائس نسبة الظهور .

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٤ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٣ | %٧٥ |

بلغ مجمل المقالات المعبرة عن موقف الكنيسة القبطية بيان وثلاثة مقالات.

جدول رقم (٧٤) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة .

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | %٧٥ | ١ | %٢٥ | %١٠٠ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | - | - | ٣ | %١٠٠ | %١٠٠ |

جدول رقم (٧٥) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح المسيحي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٧ = %١٠٠.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|---|--------|-------|
| | + | - | + | - |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | ١ | %٤٢,٩ | %١٤,٢ |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | - | ٣ | - | %٤٢,٩ |
| الإجمالي | ٣ | ٤ | %٤٢,٩ | %٥٧,١ |
| | ٧ = | | ١٠٠ = | |

حصل مجمل مؤشرات التسامح المسيحي على قيم بنسبة %٤٢,٩ ، مقابل %٥٧,١ لمجمل مؤشرات التعصب السياسي.

سائما: قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢

جدول رقم (٧٦) : يوضح للمنظمات المشاركة في النقاش

| عدد المقالات موزعة على المنظمات المشاركة | منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش |
|---|---|
| ٢ | ١- الأهرام |
| ٣ | ٢- حزب العمل |
| ٢ | ٣- حزب التجمع |
| ٨ | ٤- حزب الوفد |
| ٦ | ٥- الحزب الناصري تحت التأسيس |
| ٢١ | الإجمالي |

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٧٧) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحفية الأهرام، وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسب الظهور.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | %١٠٠ |

بلغ مجمل عدد المقالات التي ظهرت في جريدة الأهرام مقالين.

جدول رقم (٧٨) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب وبالسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | %١٠٠ | — | — | %١٠٠ |

جدول رقم (٧٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٢ أي ١٠٠%.

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|---|--------|---|
| | - | + | - | + |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٢ | - | ١٠٠% | - |
| الإجمالي | ٢ | - | ١٠٠% | - |

ظهرت مجمل مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٠٠%.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٨٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في الجريدة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | ١٠٠% |

بلغ عدد المقالات موضع التحليل ٣ مقالات.

جدول رقم (٨١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٣ | ١٠٠% | - | - | ١٠٠% |

جدول رقم (٨٢) : يوضح مجمل القيم التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسى مجتمعة وكذلك مؤشرات التعصب السياسى.
عدد التكرارات = ٣ أى ١٠٠%

| النسبة | | التكرارات | | المؤشر |
|--------|------|-----------|---|-------------------------------|
| - | + | - | + | |
| - | ١٠٠% | - | ٣ | ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية |
| | ١٠٠% | - | ٣ | الإجمالى |

ظهرت مؤشرات التسامح السياسى فى جريدة الشعب بنسبة ١٠٠%.

جريدة الأهالى:

جدول رقم (٨٣) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى جريدة الأهالى وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

| النسب | التكرارات | المؤشر |
|-------|-----------|-------------------------------|
| ١٠٠% | ١ | ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية |

بلغ إجمالى عدد المقالات مقالا واحدا.

جدول رقم (٨٤) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | ١٠٠% | - | - | ١٠٠% |

جدول رقم (٨٥) : يوضح مجمل القيم التي حصلت عليها مؤشرات التسامح الميالى مجتمعة
عدد التكرارات = ١ أى ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|---|--------|---|
| | - | + | - | + |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | - | ١ | ١٠٠% | - |
| الإجمالى | - | ١ | ١٠٠% | - |

ظهر مجمل مؤشرات التسامح الميالى بنسبة ١٠٠%

جريدة الوفد:

جدول رقم (٨٦) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى مادة جريدة الوفد
وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٨ | ١٠٠% |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٢ | ٢٥% |

بلغ مجمل المقالات ٨ مقالات.

جدول رقم (٨٧) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|--------|---------|--------|---------|
| | تكرارات | النسبة | تكرارات | النسبة | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١ | ١٢,٥% | ٧ | ٨٧,٥% | ١٠٠% |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | - | - | ٢ | ١٠٠% | ١٠٠% |

جدول رقم (٨٨) : يوضح مجمل القيم التي حصلت عليها مؤشرات التعصب السياسي مجتمعة ومؤشرات التسامح السياسي مجتمعة.
عدد التكرارات ١٠ أى ١٠٠%

| المؤشر | التكرارات | | النسبة | |
|-------------------------------|-----------|---|--------|-----|
| | - | + | - | + |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٧ | ١ | ٧٠% | ١٠% |
| ٢. مؤشر العزوف عن التشهير | ٢ | - | ٢٠% | - |
| الإجمالي | ٩ | ١ | ٩٠% | ١٠% |

بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي ١٠% مقابل ٩٠% حصلت عليها المؤشرات الدالة على التعصب السياسي.

جريدة صوت العرب:

جدول رقم (٨٩) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في الجريدة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات.

| المؤشر | التكرارات | النسب |
|-------------------------------|-----------|-------|
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ٦ | ١٠٠% |

بلغ مجمل عدد المقالات ست مقالات.

جدول رقم (٩٠) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب وبالسلب كل على حدة.

| المؤشر | بالإيجاب | | بالسلب | | المجموع |
|-------------------------------|----------|---------|--------|---------|---------|
| | النسبة | تكرارات | النسبة | تكرارات | |
| ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية | ١٦,٧% | ١ | ٨٣,٣% | ٥ | ١٠٠% |

جدول رقم (٩١) : يوضح مجمل القيم التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسي مجتمعة.
عدد التكرارات = ٦ أى ١٠٠%

| النسبة | | التكرارات | | المؤشر |
|--------|-------|-----------|---|-------------------------------|
| - | + | - | + | |
| ٨٣,٣% | ١٦,٧% | ٥ | ١ | ١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية |
| ١٠٠% | | ٦ | | الإجمالي |

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٦,٧% مقابل ٨٣,٣% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي.

المحتويات

| | |
|----|---|
| ٥ | إهداء : |
| ٧ | مقدمة : |
| ١٧ | الفصل الأول: الإطار النظري للدراسة-المفاهيم والاقترايات |
| ٢١ | المبحث الأول: المجتمع المدني؛ النشأة- المفهوم- الإشكاليات |
| ٣٣ | المبحث الثاني: المقومات الثقافية للمجتمع المدني |
| ٣٤ | مفهوم الروح المدنية |
| ٣٦ | مفهوم التسامح |
| ٤١ | المبحث الثالث: التسامح السياسي في الدراسات الامبريقية |
| ٤٢ | الاتجاهات العامة التي سادت دراسات التسامح السياسي |
| ٤٤ | مفهوم التسامح السياسي ومحدداته : |
| ٥٣ | المبحث الرابع: الاقترايات المفسرة للتصعب السياسي |
| ٥٤ | اقتراب الثقافة السياسية |
| ٦٠ | اقتراب علم النفس السياسي |
| ٦٤ | اقتراب النخبة السياسية |
| | الفصل الثاني: التسامح السياسي |
| ٧٥ | بين الثقافة الغربية والثقافة العربية |
| ٧٧ | مدخل تاريخي |
| ٧٩ | المبحث الأول: النشأة التاريخية لمفهوم التسامح |
| ٨٠ | الحروب الدينية في أوروبا ونشأة التسامح |
| ٨١ | الرؤى المفسرة لنشأة التسامح |
| ٨٥ | الأسس الفلسفية والفكرية لتبرير التسامح الديني |

- ٩١ المبحث الثاني: التحديث والتسامح
- ٩١ التسامح ومفهوم الحدأة النفسفة
- ٩٧ نقد مفهوم التسامح
- المبحث الثالث: التسامح الميامف على خرفطة الثقافة المباسفة المصرة
- ١٠١ من منظور تاريخف
- ١٠٢ الحق فف الاختلاف فف إطار الخبرة التاريخية الإسلامية
- ١٠٥ الحق فف الاختلاف فف الفكر المباسف الإسلامي
- موقع المفاهف المرتبطة بالتسامح المباسف
- ١٠٨ فف الفكر الإسلامي المعاصر
- الدمقراطية والتعدففة المباسفة والحق فف الاختلاف فف الثقافة المباسفة
- ١١٠ العربفة من وجة نظر غربفة
- التسامح المباسف
- ١١٢ والحق فف الاختلاف من منظور تاريخف متكامل الأبعاد

الفصل الثالث: التسامح المباسف

- ١١٣ فف عهد التحول اللفبرالف الأول ١٩٢٣-١٩٣٠
- ١٢٣ المبحث الأول: المجتمع المنف ١٩٢٣-١٩٣٠ فف المقومات
- ١٢٣ مقوم الاستقلال النسبف عن الدولة
- ١٢٦ مقوم التعدففة التنظيمفة
- المبحث الثاني: المناخ الفكرف والمباسف فف عهد التحول اللفبرالف الأول
- ١٣٣ ١٩٢٣-١٩٣٠
- ١٣٣ ملامح المناخ الفكرف والمباسف
- ملافسات ظهور وتطور كل من قضفئف
- ١٣٦ "الإسلام وأصول الحكم" وفف الشعر الجاهلف

| | |
|--|-----|
| المبحث الثالث: موقع التسامح السياسى فى خطاب النخبة السياسية المشاركة | |
| فى الجدل حول كتابى " الإسلام وأصول الحكم" و"فى الشعر الجاهلى" | ١٤٥ |
| أسلوب البحث | ١٤٥ |
| معايير اختيار القضايا موضع التحليل | ١٥١ |
| مجتمع الدراسة | ١٥٢ |
| نتائج التحليل الكمى والكيفى | ١٥٣ |
| | |
| الفصل الرابع: التسامح السياسى ١٩٨٢-١٩٩٦ | ١٧٣ |
| المبحث الأول: حالة المجتمع المدنى فى مصر- فى المقومات | ١٧٧ |
| المبحث الثانى: المناخ السياسى والفكر السائد | ١٩١ |
| ملاحظات ظهور القضايا موضع التحليل | ١٩٣ |
| المبحث الثالث: موقع قيمة التسامح السياسى على خريطة الخطاب السياسى | |
| للمجتمع المدنى ١٩٨٢-١٩٩٦ | ٢٠٣ |
| قضية الدين وحرية الفكر "قضية نصر حامد أبو زيد" | ٢٠٥ |
| قضية المرأة "المؤتمر العالمى الرابع للمرأة فى بكين" | ٢٢٥ |
| قضية الأقلية القبطية "مؤتمر الإعلان العالمى لحقوق الاقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط" | ٢٣٣ |
| قضية التقييم الموضوعى لتاريخنا المعاصر | |
| " قضية تقييم ثورة يوليو" ١٩٥٢ | ٢٤٧ |
| مناقشة النتائج | ٢٥٢ |
| | |
| الخاتمة | ٢٨١ |
| قائمة المراجع العربية والأجنبية | ٢٩٥ |
| الملاحق | ٣٠٩ |



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناهضات حقوق الإنسان:

- ١- ضمنتات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات .
- ٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
- ٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهلة: محمد خالد الأعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلق، عبد المليم محمد، عبد القادر ياسين.
- ٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
- ٦- حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر لقراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غاتم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقى المليف.
- ٧- حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقى المليف، أحمد صبحي منصور، غاتم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايم، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
- ٨- الحق القديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غاتم جواد، الباقى المليف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

- ١- الطائفية وحقوق الإنسان: أيوليت داغر (لبنان).
- ٢- الضحية والجناة: هيثم مناع (سوريا).
- ٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في التفسير العربية: فاتح عزام (السلطين) (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
- ٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
- ٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
- ٧- تحديثات الحركة العربية لحقوق الإنسان، تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدمشق جديد: أحمد عبد الحفيظ.
- ٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
- ١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
- ١١- اللاعنون الفلسطينيون وحشية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (السلطين).
- ١٢- التفكير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
- ١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
- ١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
- ١٥- مزاعم بولتة الققون في تونس: د. هيثم مناع.
- ١٦- الإسلاميون للتقدميون. صلاح الدين الجورشي.

ثالثاً: دراسات ابن رشد:

- ١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
- ٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان - إتيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- التسوية السياسية - الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
- ٥- أزمة 'الكشف' - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
- ٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

- ١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز - في الدورة للتدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث لمعربي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٣- مقدمة لهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
- ٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.

خامساً: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

- رقابة دستورية القوانين - دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د. هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرزاني خيري. (طبعة أولى وثانية).

سادساً: ميادرات نسائية:

- ١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- لا تراجع - كفاك قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- جريمة شرف العائلة: جنان حيد (فلسطين ٤٨).

سابعاً: دراسات حقوق الإنسان:

- ١- حقوق الإنسان في ليبيا - حدود التغيير: أحمد المسلماني.
- ٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية - العربية: أحمد تهاوي.
- ٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي - دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مفتي، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
- ٤- حكماء المصريين. أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تأيما، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

- ٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
- ٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
- ٧- نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهرى نموذجاً: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.

ثامناً: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

- ١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
- ٢- الحدائق أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
- ٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
- ٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.

تاسعاً: مطبوعات غير دورية:

- ١- 'موسوعة' : نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٥ عدداً]
- ٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٩ عدداً]
- ٣- روى مغيرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
- ٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٢ أعداد]

عاشراً: قضايا حركية:

- ١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
- ٢- تمكين المستضعف. إعداد: مجدي النعيم.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

- أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
 - ١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
 - ٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.
- ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطنون)
 - إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سميد، د. عزمي بشارة (السلطان).
- ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
 - من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.
- د) بالتعاون مع اليونيسكو
 - دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).
- هـ) بالتعاون مع الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان
 - دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

(تحت الطبع أو الإعداد)

١. موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٢. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٣. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٤. الجمعيات الأهلية.
٥. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٦. دليل تعليم حقوق المرأة.
٧. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٨. مصر والجمهورية البرلمانية.
٩. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
١٠. قضايا حقوق الإنسان والإصلاح السياسي في مصر.
١١. المأثور الشعبي وحقوق الإنسان.
١٢. الإصلاح المطلوب للأمم المتحدة.
١٣. الأدب العربي القديم وحقوق الإنسان.
١٤. السينما وحقوق الإنسان.

هويدا عدلي

- خبير علوم سياسية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية
- قدمت عدداً من الدراسات في المؤتمرات المحلية والدولية
- معنية بقضايا حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وقضايا التحول الديمقراطي في الوطن العربي
- صدر لها من قبل "العمال والسياسة في مصر" عن كتاب "الأهالي"
- حصلت على درجة الماجستير عام ١٩٩٠ بدراسة عن "الدور السياسي للحركة العمالية في مصر ٥٧-١٩٨١".
- حصلت على درجة الدكتوراة عام ١٩٩٨ بدراساتها المطبوعة في هذا الكتاب، وكان عنوانها "المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر - دراسة في التسامح السياسي لدى النخبة"

